نُزُھَۃُ الْاَنوَار

فِی تَلْخِیْصِ

نُوْرِالْاَنوَار

﴿الجزء الثانی﴾

کاوش : ابوالحسن خضر حیات عطاری مدنی

مدرس جامعۃ المدینہ صحرائے مدینہ،ملتان

03006759125

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم

الحمدللّٰہ الملک العزیز الغفّار والصلوۃ والسلام علی نبیہ المختار وعلی الہ واصحابہ الاخیار وعلی مؤلفی المنار ونورالانوار

امابعد!مختصر اسلوب: (۱)......شروع میں''نورالانوار''کےمتن ''المنار'' کی عربی عبارت اوراس کا ترجمہ شامل کیا گیا ہے۔

(۲)......تلخیص کوسوالا جوابا مرتب کیا گیا ہے تا کہ سمجھنے اور یاد کرنے میں آسانی ہو۔

(۳)......سوال یا جواب کے شروع میں کتاب کی عربی عبارت تحریر کی گئی ہے تا کہ کتاب کی اصل عبارت تک رسائی میں آسانی ہو۔

(۴)......اگرچہ یہ تلخیص امتحانات کی تیاری کے لیے مرتب کی گئی ہے لیکن اس کے ذریعے ایک حدتک اصل کتاب بھی حل ہوسکتی ہے۔

نوٹ: تحریروتصنیف میں راقم الحروف کی یہ پہلی کاوش نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے چارکتب تکمیل تک پہنچ چکی ہیں اوران میں سے دو''شیطان کا بڑا بھائی''اور''نزھۃ المتقین''چھپ بھی چکی ہیں،جبکہ''نزھۃالعارفین''اور''نزھۃ السوی'' آنے کو ہیں۔

وماتوفیقی الا باللّٰہ

لیکن درسی کتب میں میری یہ اولین کاوش ہے؛اس تلخیص پر ابھی کام جاری ہے طلبہ وعلما کی بارگاہ میں عرض ہے کہ کسی بھی قسم کی غلطی نظر آئے تو بتا کرممنون ہوں ؛بلاوجہ دوسروں کے سامنے بیان کرکے دل آزاری کا باعث نہ بنیں۔

جزاکم اللّٰہ خیرا کثیرافی الدنیاوالآخرۃ.

ششماہی ثانی

حقیقت کی تعریف: اسم لکل لفظ ارید بہ ماوضع لہ.

یعنی: حقیقت ہر اس لفظ کا نام جس سے ماوضع لہ مراد ہو۔

فوائد قیود: (١)......**لفظ:** یہ بمنزلہ جنس کے ہے اور مہمل ومجاز وغیرہ کو شامل ہے۔

اریدبہ ماوضع لہ: یہ فصل ہے اس نے مہمل ومجاز دونوں کو نکال دیا۔

نوٹ: وضع سے مراد یہ ہے کہ لفظ کو کسی معنی کے لیے اس طرح معین کرنا کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے۔

وضع کی اقسام: وضع کی تین اقسام ہیں: (١)......تعیین شارع کی طرف سے ہو تو **وضعِ شرعی**، (٢)......قوم مخصوص کی طرف سے ہو تو **وضع عرفی خاص**، (٣)......عام لوگوں کی طرف سے ہو تو **وضع عرفی عام**، اور (٤)......واضعِ لغت کی طرف سے ہو تو **وضع لغوی**۔

نوٹ: خیال رہے کہ اوضاعِ مذکورہ جو حقیقت میں بیان ہوئے ہیں ان میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے اور مجاز میں ان میں سے کسی ایک کا نہیں بلکہ ہر ایک کا نہ ہونا ضروری ہے۔

فائدہ: حقیقت ومجاز درحقیقت الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور بسا اوقات معانی و استعمال بھی مجازا ان سے موصوف ہوتے ہیں یا پھر معانی واستعمال کو حقیقت ومجاز سے موصوف کرنا عوام کی خطا ہے۔

حقیقت کا حکم: وجود ما وضع لہ خاصا او عاما. یعنی: موضوع لہ کا موجود ہونا خواہ خاص ہو یا عام۔

فائدہ: حقیقت خاص اور عام دونوں میں جمع ہوتی ہے۔

مثال: ﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوا ارۡکَعُوۡا﴾ ......﴿وَ لَا تَقۡرَبُوا الزِّنٰۤی﴾ یہ آیاتِ مقدسہ باعتبار فعل (رکوع اور زنا) کے خاص ہیں اور باعتبار فاعل (مکلفین) کے عام ہیں۔

مجاز کی تعریف: مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے غیر ما وضع لہ معنیٰ مراد ہو، معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے مابین مناسبت کی وجہ سے۔

نوٹ: موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے مابین مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے لفظ الارض کو السماء میں مجازاً استعمال نہیں کر سکتے۔

اعتراض: مجاز کی تعریف میں عند قیام قرینۃ کی قید کیوں نہیں لگائی؟

جواب: یہاں مجاز بحسب ارادۂ متکلم بیان کیا گیا ہے اور متکلم کے لیے قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی قرینہ کا محتاج تو مخاطب ہوتا ہے۔

اعتراض: مجاز کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے مجاز بالزیادۃ نکل جائیگا۔ مثلاً: لیس کمثلہ شئ میں ''ك'' سے نہ تو معنی موضوع لہ (تشبیہ) مراد ہے اور نہ ہی غیر موضوع لہ مراد ہے۔

جواب: مجاز کی تعریف سے مجاز بالزیادۃ خارج نہیں ہوا کیونکہ مثال میں ''ك'' اپنے موضوع لہ (تشبیہ) کے غیر (یعنی تاکید وزیادۃ) کے معنی میں استعمال ہو رہا ہے کیونکہ ''ك'' کو تشبیہ کے لیے وضع کیا گیا ہے نہ کہ تاکید وزیادۃ کے لیے۔

شارح کی طرف سے اِشکال: حقیقت ومجاز کی تعریف میں (من حیث) کی قید لگانا ضروری ہے تاکہ دونوں تعریفیں جامع ومانع ہو جائیں، یعنی تعریفات یوں کی جائیں۔

حقیقت: اسم لکل لفظ ارید به من حیث انه ما وضع له.

مجاز: اسم لکل لفظ ارید به من حیث انه غیر ما وضع له لمناسبة بینهما.

کیونکہ لفظ صلٰوۃ شرعی لحاظ سے جب دعا کے معنی میں استعمال ہو تو یہ مجاز ہوگا حالانکہ اس پر حقیقت کی تعریف صادق آتی ہے لہذا حقیقت کی تعریف مانع نہ ہوگی اور مجاز کی تعریف جامع نہ ہوگی جبکہ من حیث کی قید لگانے سے مذکورہ مفاسد لازم نہ آئیں گے۔

مجاز کا حکم: وجود ما استعیر له خاصا کان او عاما. یعنی: اس کا ثابت ہونا کہ جس کے لیے اسے استعارہ لیا گیا ہے خواہ خاص ہو یا عام۔

نوٹ: مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ مجاز کے تمام علاقے اپنی تمام انواع کے ساتھ ایک ہی لفظ میں جمع ہو جائیں بلکہ مراد یہ ہے کہ نوعِ واحد کے تمام افراد ایک لفظ میں جمع ہوں گے۔

سوال: کیا مجاز میں عموم ہوتا ہے اختلاف بیان کریں؟

جواب: (۱)......**شوافع:** مجاز میں عموم نہیں ہوتا۔

دلیل: جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو اس وقت مجاز کی طرف جاتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ مجاز کو ضرورۃً مانا جاتا ہے اور یہ ضرورت مجاز میں خصوص ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو تو اس کو بقدرِ ضرورت مانا جاتا ہے لہذا مجاز میں عموم ثابت نہیں کریں گے۔

احناف: جس طرح حقیقت میں عموم ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم ہوتا ہے۔

دلیل: حقیقت کا عام ہونا اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ حقیقت ہے بلکہ اس پر موجود زیادتی کی دلالت کی وجہ سے اس میں عموم پایا جاتا ہے، مثلاً: ()......الف لام مفرد غیر

معہود،(۲)......نکرہ کا سیاقِ نفی میں واقع ہونا،(۳)حقیقت کا صیغہ عام کے ساتھ موصوف ہونا،(۴)......صیغہ کا جمع ہونا،(۵)......معنیٰ کا جمع ہونا، لہذا جب یہ زیادتیاں جب مجاز میں پائی جائیں گی تو مجاز میں بھی عموم ثابت ہوگا کیونکہ حقیقت عموم کے لیے شرط نہیں ہے اور مجاز عموم سے مانع نہیں ہے۔

شوافع کا رد: مجاز کو ضروری کہنا درست نہیں کیونکہ قرآن پاک میں مجاز کا بکثرت استعمال ہوا ہے جبکہ رب تعالیٰ ضرورت سے پاک ہے۔

اعتراض: اقتضاء النص قرآن پاک میں بکثرت استعمال ہوا ہے حالانکہ وہ بالاتفاق ضروری ہے۔

جواب: اقتضاء النص استدلال کی اقسام سے لہذا وہاں ضرورت متدل کی طرف راجع ہوگی اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے جبکہ مجاز لفظ کی اقسام سے ہے اگر مجاز ضروری ہو تو یہاں ضرورت متکلم کی طرف راجع ہوگی، اور متکلم اللہ عَزَّوَجَلَّ ہے جو کہ ضرورت سے پاک ومنزہ ہے۔

اصح قول: متکلم حقیقت پر قدرت کے باوجود مجاز کا تلفظ ان بلاغات ومناسبات کو حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے جو کہ حقیقت سے حاصل نہیں ہوتی لیکن مجاز بحسب سامع ضروری ہے یعنی سامع پر لازم کہ وہ اولاً لفظ کو حقیقت پر رکھے اگر معنیٰ درست نہ ہو تو پھر مجاز کی طرف جائے۔

مجاز کے عام ہونے پر مثال: چونکہ مجاز عام ہوتا ہے اس لیے ہم نے حدیثِ ابنِ عمر (**ولاتبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین**) میں لفظ (**الصاع**) کو ہر اس شے میں عام رکھا کہ جو صاع میں حلول کرے اور اس کا مجاور بنے۔

اس حدیث میں حقیقت بالاتفاق مراد نہیں لے سکتے اسی لیے لکڑی کے بنے ہوئے ایک صاع یعنی پیمانے کو دوصاع یعنی دو پیمانوں کے بدلے میں بیچنا جائز ہوگا۔

حدیثِ ابنِ عمر میں شوافع کا مؤقف: اس حدیثِ پاک میں لفظ **الطعام** مقدر ہے اور تقدیری عبارت یہ ہوگی (**لا تبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین**) کیونکہ ان کے نزدیک مجاز میں عموم نہیں خصوص ہوتا ہے۔

فائدہ: تلویح میں ہے: یہ کہنا کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا ہے، یہ امام شافعی رَحْمَۃُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ پر یہ افتراء ہے۔آپ کی کتب میں یہ موقف نہیں ملتا اور حدیثِ ابنِ عمر میں **الطعام** کو مقدر ماننا اس بنا پر ہے کہ آپ کے نزدیک ربٰو کی علت طعام ہے اسی لیے امام شافعی کے نزدیک جص اور نورہ میں تفاضل حرام نہیں ہوگا۔

سوال: حقیقت ومجاز کے مابین علامتِ فارقہ کیا ہے؟

جواب: معنیٔ حقیقی اپنے مسمی سے ساقط نہیں ہوتا یعنی **منتفی** نہیں ہوتا بخلاف مجاز کے کہ یہ اپنے مسمی سے منتفی ہوسکتا ہے مثلاً باپ پر ''اَب'' کا اطلاق لہٰذا باپ پر لیس بِاَبٍ کا اطلاق درست نہ ہوگا برخلاف دادا کے کہ اس پر ''اَب'' کا اطلاق مجازا ہے لہٰذا دادا پر **لیس بِاَبٍ** کا اطلاق درست ہوگا، اسی پر لفظ **اسد** کے ہیکلِ معلوم پر اطلاق حقیقی کو اور رجل شجاع پر اطلاق مجازی کو قیاس کرلیں۔

سوال: حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو کیا مجاز پر عمل کر سکتے ہیں؟

جواب: **متی امکن العمل بھا سقط المجاز** یعنی جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز ساقط رہے گا کیونکہ معنیٔ مجاز مستعار ہے اور مستعار اصل کے مقابل میں نہیں آسکتا۔

سوال: فیکون العقد دون العزم کا معنیٰ بیان کریں؟

جواب: اس عبارت میں مذکورہ قاعدے کے تحت احناف کے مذہب کو بیان کیا گیا ہے اس کو جاننے کے لیے ایک تمھید کی ضرورت ہے۔

تمہید: یمین میں تین اقسام ہیں: (۱)......منعقدہ، (۲)......لغو، (۳)......غموس۔

﴿1﴾......**منعقدہ:** زمانہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا۔

حکم: حنث کی صورت میں بالاتفاق کفارہ لازم ہوگا۔

﴿2﴾......**لغو:** گذشتہ زمانے کے کسی فعل پر جھوٹی قسم کھانا یہ گمان کرتے ہوئے کہ وہ سچا ہے۔ **حکم:** اس قسم کا بالاتفاق گناہ و کفارہ نہیں ہوگا۔

﴿3﴾......**غموس:** گذشتہ زمانے کے کسی فعل پر عمداً جھوٹی قسم کھانا۔

حکم: بالاتفاق گناہگار ہوگا، عندالاحناف کفارہ لازم نہیں جبکہ عندالشوافع لازم ہوگا۔

معلوم ہوا کہ قسمِ ثالث کے اندر کفارہ اور عدمِ کفارہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

شوافع کی دلیل: مسئلہ یمین کو قرآن پاک میں دو مرتبہ بیان کیا گیا ہے:

سورۂ بقرہ میں فرمایا: لا یواخذ کم اللّٰہ باللغو فی اَیمانکم، الخ۔

اور سورۂ مائدہ میں فرمایا: ولکن یواخذکم بماعقدتم الاَیمان، الخ۔

سابقہ آیاتِ مقدسہ میں مذکور بما عقدتم بالاَیمان اور بما کسبت قلوبکم کا معنیٰ ایک ہی ہے، لہذا دونوں آیات یمینِ غموس اور منعقدہ کو شامل ہوں گی۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ سورۂ بقرہ میں مواخذہ مطلق اور مائدہ میں مقید ذکر ہوا ہے لہذا مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور دونوں آیات میں تطبیق ہو جائے گی۔

احناف کی دلیل: فرمانِ باری تعالیٰ: بما عقدتم الاَیمان، یمین منعقدہ میں حقیقت

ہے اور معنیٰ عزم وکسب میں مجاز ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز ساقط ہو جاتا ہے۔لہذا مذکورہ آیت سے معنی عزم اور کسب ساقط ہو جائے گا اور سورۂ مائدہ صرف منعقدہ میں کفارہ کو ثابت کرے گی۔جبکہ سورۂ بقرہ کی آیت غموس و منعقدہ دونوں کو شامل ہے، اس میں کفارہ مطلق ہے اور قاعدہ کہ مطلق میں فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ مواخذہ کاملہ اخروی مؤاخذہ ہے لہذا ان دونوں میں مواخذۂ کاملہ یعنی گناہ سورۂ بقرہ کی آیتِ مقدسہ سے ثابت ہوگا۔

سوال: والنکاح للوطی دون العقد مذکورہ عبارت کی وضاحت کریں۔

جواب: لفظ مذکورہ عبارت میں شوافع کے موقف کا رد کیا گیا ہے، تفصیل ملاحظہ ہو۔

دراصل لفظ ''النکاح''لغوی اعتبار سے وطی میں حقیقت ہے اور عقدِ نکاح میں مجاز ہے اور شرعی لحاظ سے اس کے برعکس ہے۔

زنا سے حرمتِ مصاہرہ کے ثابت ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

شوافع: زنا سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت نہیں ہوگی۔

دلیل: وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ،

اس آیت میں ''نَکَحَ'' سے اس کا معنی متعارف یعنی نکاح مراد ہے اور زنا سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت نہیں ہوگی۔

احناف: زنا سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت ہو جائے گی۔

دلیل: مذکورہ آیتِ مقدسہ میں ''نَکَحَ'' سے مراد اس کا لغوی معنی وطی مراد ہے خواہ وہ حلال ہو یا حرام ہو لہذا زنا سے بھی حرمتِ مصاہرۃ ثابت ہو جائے گی۔

سوال: کیا حقیقت اور مجاز بطورِ ارادہ ایک لفظ میں جمع ہو سکتے ہیں؟

جواب: ویستحیل اجتماعھما مرادین بلفظ واحد،

حقیقت ومجاز کے جمع ہونے کی چند صورتیں ہیں:

(۱)......لفظ کسی ایسے معنی مجازی میں استعمال ہو کہ حقیقت علی سبیل عموم المجاز معنی مجازی کے افراد میں سے ہو۔

(۲)......لفظ معنی حقیقی اور مجازی میں ایک ساتھ استعمال ہو اس طور پر کہ لفظ ایک ساتھ ان دونوں کے ساتھ متصف ہو۔

(۳)......اس طور پر کہ لفظ معنی حقیقی ومجازی دونوں کا احتمال رکھتا ہو یا بالارادہ کسی شبہ کی وجہ سے تناولِ ظاہری کے اعتبار سے حقیقت ومجاز کا جمع ہو جاتا ہو۔

مذکورہ تین صورتوں میں حقیقت ومجاز کے جمع ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف اس آخری صورت میں ہے۔

(۴)......لفظ میں معنی حقیقی ومجازی جمع ہوں اس حال میں کہ ایک ہی لفظ سے دونوں مراد ہوں اس حیثیت سے کہ ان میں سے ہر ایک حکم کے متعلق ہو۔

شوافع: اس آخری صورت کے اعتبار سے حقیقت ومجاز کا جمع ہونا جائز ہے جبکہ دونوں کو مراد لینا ممکن بھی ہو، مثلاً: الاسد سے رجل شجاع اور حیوانِ مفترس دونوں مراد لینا، مگر یہ کہ جب دونوں کو مراد لینا ممکن نہ ہو مثلاً: امر میں ایک ساتھ وجوب واباحت مراد لینا۔

احناف: اس آخری صورت کے اعتبار سے حقیقت ومجاز جمع نہیں ہو سکتے۔

علت: مذکورہ ممانعت استحالہ عقلیہ کی وجہ سے ہے یا عدمِ عرف واستعمال کی وجہ سے ہے۔

سوال: کما استحال ان یکون الثوب الواحد علی الخ. مذکورہ عبارت کی وضاحت اس نداز سے کریں کہ مصنف کی مراد واضح ہو جائے۔

جواب: یہاں سے مصنف امرِ معقول (یعنی حقیقت ومجاز جمع نہیں ہوسکتے) کو امرِ محسوس کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں۔ وہ اس طرح کہ لفظ معنی کے لیے اس طرح ہے جیسا کہ لباس آدمی کے لیے اسی طرح مجاز ثوبِ مستعار کی طرح ہے اور حقیقت ثوبِ مملوک کی طرح، تو جس طرح ایک ہی کپڑے کا ایک ہی حالت میں بطریقِ ملکیت و مجاز استعمال ہونا محال ہے اس طرح ایک ہی لفظ کا بطریقِ حقیقت ومجاز استعمال محال ہوگا۔

شارح کی طرف سے مذکورہ امر کی مثال: بہتر یہ ہے کہ مثال یوں دی جائے: جس طرح ایک ہی کپڑے کو ایک فرد کا بطور عاریت اور دوسرے فرد کا بطور ملکیت پہننا محال ہے، اس مثال میں لفظ بمنزلہ لباس کے، معنی حقیقت و معنی مجاز بمنزلہ دو پہننے والوں کے اور حقیقت ومجاز بمنزلہ ملک وعاریت کے ہیں۔

اعتراض: راہن اگر ثوبِ مرہون کو مرتہن سے عاریۃً لے کر پہنے تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ اس ایک شخص نے ایک ہی کپڑے کو بطور عاریت وملکیت استعمال کیا ہے۔

جواب: یہ پہننا محض ملکیت کے طور پر ہے اس میں عاریت کا تحقق نہیں ہے، کیونکہ مرتہن اس کا مالک نہیں لہذا اس کی طرف سے عاریت کا تحقق ہی نہیں ہوگا۔

سوال: ماتن نے حقیقت ومجاز کے جمع ہونے کے محال پر کتنی تفریعات بیان فرمائیں ہیں؟

جواب: مذکورہ قاعدے چار تفریعات بیان فرمائی ہیں۔

تفریعِ اوّل: حتی قلنا ان الوصیۃ للمولی لا تتناول الخ

تمہید: اولا چند الفاظ کے معانی ملاحظہ ہوں: (۱)......**معتِق:** آزاد کرنے والا۔ (۲)......**معتَق:** جس کو آزاد کیا گیا ہو۔ (۳)......**معتِق المعتِق:** آزاد کرنے

والے کوآزاد کرنے والا۔(۴)......معتَق المعتَق: آزاد کیے ہوئے کا آزاد کیا ہوا۔
المولیٰ: یہ لفظ معتِق اور معتَق میں مشترک ہے لیکن کبھی اس کا اطلاق معتِق کے معتِق اور معتَق کے معتَق پر بھی ہوتا ہے۔مذکورہ تمھید کے بعد مسئلہ ملاحظہ ہو:
مسئلہ: کسی شخص نے اپنے موالیوں کے لیے وصیت کی تو اس کی چند صورتیں ہیں:
(۱)......اس کے معتِق بھی ہوں اور معتَق بھی، اس صورت میں شتراک کو دور کرنے کے لیے وصیت باطل ہو جائے گی، مگر یہ کہ کسی ایک کو معین کر دیا جائے۔
(۲)......اس کا معتِق نہ ہو بلکہ معتَق اور معتَق کے معتَق ہوں۔اس صورت میں معتَق مستحق ہوگا معتَق کا معتَق مستحق نہیں ہوگا۔کیونکہ لفظِ موالی اوّل میں حقیقت اور ثانی میں مجاز ہے لہذا حقیقت ومجاز جمع نہیں ہونگے اور صرف حقیقت پر عمل ہوگا۔
فائدہ: اگر موصی کا ایک ہی معتَق ہو تو اس کو نصف ثلث ملے گا، کیونکہ وصیت ثلث مال میں جاری ہوتی ہے اور اس نے موالی بول کر جمع کا اطلاق کیا اور وصیت میں جمع کا اقل دو ہے لہذا یہ نصف ثلث کا مستحق ہوگا۔
تفریعِ ثانی: ولا یلحق الخمر بالخمر.
خمر کا لفظ انگوری شراب میں حقیقت اور دیگر شروبوں میں مجاز ہے۔
احناف: خمر کا ایک قطرہ بھی حرام ہے خواہ نشہ ہو یا نہ ہو ایک قطرہ پینے پر بھی حد لازم ہوگی، خمر کے علاوہ دیگر شرابیں مثلاً کھجور کی شراب، حدِ سکر تک نہ ہوں تو نہ ہی حرمت ہے اور نہ ہی حد۔
شوافع: جو حکم خمر کا ہے وہی حکم دیگر شرابوں کا ہوگا۔
علت: خمر مخامرۃ العقل سے ماخوذ ہے یعنی عقل کو ڈھانپ لینا، لہذا جو شراب عقل

کوڈھانپے اس کا حکم خمر والا ہوگا۔

احناف کا جواب: خمر کو غیر خمر کے ساتھ ملانے سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا یہ حکم صرف خمر کا ہوگا غیر خمر اس میں داخل نہیں ہونگی۔

تفریعِ ثالث: لفظِ ابن بیٹے میں حقیقت ہے اور بیٹے کے بیٹے میں مجاز ہے۔

مسئلہ: کسی نے زید کے ابناء کے لیے وصیت کی جبکہ زید کے ابناء (بیٹے) بھی تھے اور ابناء الابناء (یعنی بیٹوں کے بیٹے) بھی تو یہ وصیت کس کے لیے ہوگی؟

امام اعظم: زید کے ابن کے لیے وصیت ہوگی اس کے ابناء الابناء کے لیے وصیت نہیں ہوگی، تاکہ حقیقت کے ساتھ مجاز جمع نہ ہوجائے جو کہ محال ہے۔

صاحبین: وصیت میں زید کے ابناء اور ابناء الابناء دونوں داخل ہونگے۔

علت: کیونکہ لفظ ابن کا اطلاق ابن کی طرح ابن الابن پر بھی ہوتا ہے لہذا ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے یہ وصیت ابن الابن کو بھی شامل ہوگی۔

تفریعِ رابع: لمس کا معنی حقیقی لمس بالید جبکہ مجازی معنی جماع ہے۔

شوافع: مذکورہ آیت میں دونوں معنی مراد ہیں لہذا لمس بالید ہو یا جماع، دونوں صورتوں میں پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمّم لازم ہوگا، اوّل صورت میں حدث کی وجہ سے اور دوسری صورت میں جنابت کی وجہ سے۔

احناف: مذکورہ آیت میں صرف جماع مراد ہے۔

علت: شوافع مذکورہ آیت سے جماع بھی مراد لیتے ہیں لہذا جماع مراد لینے سے احناف و شوافع کا اجماع ہوگیا اور یہی معنی متعین ہوگیا اور لمس بالید مراد نہ ہوگا کیونکہ

اسے مراد لینے میں حقیقت ومجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ محال ہے،معلوم ہوا کہ لمس بالید وضوکو نہ توڑے گا۔

احناف کے قاعدے پر ہونے والے اعتراضات:

سوال: وفی الاستیمان علی الابناء و الموالی تدخل الفروع الخ ،یہ ایک اعتراض کا جواب ہے،اعتراض مع جواب ملاحظہ ہو۔

اعتراض: اگر مستامن حربی امام سے کہے:''امنونا علی ابنائنا وموالینا ۔تو ابناء میں ابناء الابناء اور موالی میں موالی الموالی بھی داخل ہونگے حالانکہ ابناء الابناء اور موالی الموالی مجاز ہیں لہذا حقیقت ومجاز دونوں کو جمع کرنا لازم آئے گا جوکہ باطل ہے؟

جواب: لان ظاھر الاسم صار شبھتہ فی حقن الدم، ارادۃً وحقیقۃً ان الفاظ کا اطلاق ابناء بلا واسطہ پر اور موالی بلا واسطہ پر ہوتا ہے لیکن ظاہر کے لحاظ سے ابناء کا اطلاق ابناء الابناء پر بھی ہوتا ہے،مثلاً فرمانِ باری تعالیٰ ہے:﴿یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ﴾ اسی طرح لفظِ موالی کا اطلاق عرف کے لحاظ سے موالی الموالی پر بھی ہوتا ہے لہذا حفظِ دم میں احتیاط کے پیشِ نظر ابناء الابناء اور موالی الموالی بھی امان میں داخل ہوجائیں گے۔

مذکورہ جواب پر اعتراض: کسی شخص نے اپنے آباء اور امہات پر امان طلب کی تو آپ کے بیان کردہ جواب کے مطابق حفظِ دم میں احتیاط کے پیشِ نظر اجداد و جدات بھی داخل ہونے چاہیں کیونکہ لفظِ آباء وامہات ظاہر کے لحاظ سے اجداد و جدات کو شامل ہے۔

جواب:بخلاف الاستیعان علی الاباء و الامہات حیث الخ.

ابناء الابناء کاالابناء میں داخل ہونایااجداد و جدات کاآباءوامہات میں داخل ہونابطریق تبع ہوگااور یہ بات فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے یعنی ابناء الابناء فرع ہےاورابناءاصل لہذافرع (ابناءالابناء)اصول (ابناء) میں بالتبع داخل ہوگی ،لیکن جدات اوراجداداصول ہیں اورآباءوامہات فروع ہیں لہذااجدادوجدات کوآباءوامہات میں داخل کرنے سےاصول کوفروع میں داخل کرنالازم آئے گاجوکہ باطل ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ اصول فروع میں بالتبع داخل نہ ہونگے آپ کا یہ قاعدہ اس مثال سےٹوٹ جاتا ہے کہ اگرکوئی مکاتب اپنے باپ کوخریدے یا کوئی آزاداپنے باپ کوخریدےتو اصل (باپ)فرع (بیٹے) کے تابع ہوکرمسئلہ اول میں مکاتب اور مسئلہ ثانی میں آزادہوجائے گا۔

جواب:باپ کامکاتب ہونایاآزادہونایہ بطریق تبع نہیں ہے بلکہ حقِ ابوۃ کواداکرنے کے لیے ہےاورحسبِ حال صلہ رحمی کوثابت کرنے کے لیے ہے۔

اعتراض: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ﴾ میں امہات کی حرمت کابیان ہےلیکن علمانےاس میں اصول (جدات) کوفروع (امہات) میں بالتبع داخل فرمایاہے؟

جواب: جدات کوامہات میں بالتبع داخل نہیں کیا گیا،ہاں جدات کی حرمت ثابت کس طرح ہوئی؟اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں:(۱)......اجماع سے،(۲)......دلالت النص سے،(۳)......احتیاطاً آیت میں امہات کواصول کے معنی میں لیا گیا ہےاور اصول جدات وامہات سب کوشامل ہے۔

سوال:انما یقع علی الملک والاجارۃ والدخول حافیا.

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے آپ اعتراض مع جواب بیان کریں۔

اعتراض: کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھوں گا اس کلام کی حقیقت تو یہ ہے کہ وہ ننگے پاؤں اس کے گھر میں داخل نہ ہو اور مجاز یہ ہے کہ جوتا پہن کر یا سوار ہوکر اس کے گھر میں چلا جائے جبکہ آپ کہتے ہیں کہ ننگے پاؤں جائے یا جوتے پہن کر دونوں صورتوں میں حانث ہوجائے گا لہذا حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم ہوگا جو کہ باطل ہے۔ اسی طرح اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ حالف اس کے مملوکہ گھر میں نہ جائے اور مجاز یہ ہے کہ اس کے عاریت اور اجارہ والے گھر میں جائے گا جبکہ آپ کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں حانث ہوجائے گا لہذا اس سے حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب: **باعتبار عموم المجاز وھو الدخول و نسبته الخ،** ان دونوں صورتوں میں حالف کا حانث ہونا حقیقت ومجاز کے اجتماع کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عموم مجاز کے مراد لینے کی وجہ سے ہے۔ پہلی صورت میں **لا یضع قدمه** سے مراد ہے **لا یدخل** ہوگا، لہذا جیسے بھی داخل ہو حانث ہوجائے گا اور **فی دار فلان** سے مراد ہوگا **فی سکنی فلان** مراد ہوگا لہذا فلاں کے مسکونہ دار میں جانے سے حانث ہوجائے گا خواہ اس کا مملوکہ ہو یا عاریۃً واجارۃً ہو۔

فائدہ: (۱)...... وضعِ قدم سے مراد دخولِ دار اس وقت ہوگا کہ جب قائل کی کوئی نیت نہ ہو ورنہ اس کی نیت پر حنث ہونا متحقق ہوگا یعنی ننگے پاؤں جانے کی نیت کی تو ننگے پاؤں جانے سے حانث ہوگا اور جوتے پہن کر جانے کی نیت کی تو جوتے پہن کر جانے سے حانث ہوگا، وعلی ھذا القیاس۔

(۲)......اگر کسی نے داخل ہوئے بغیر محض گھر میں پاؤں رکھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ حقیقتِ مہجورہ ہے۔

اعتراض: دارفلان سے اگر سکنی فلان مراد ہے تو فلاں کا وہ مملوکہ گھر جس میں رہائش نہ ہو اس خالی مکان میں جانے سے حانث نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ فتاویٰ میں مذکور ہے کہ حانث ہوجائے گا؟ **جواب:** سکنی فلاں عام ہے تحقیقاً ہو یا تقدیراً اور مذکورہ مثال میں گھر تقدیراً فلاں کا سکنی ہے۔

اعتراض: کسی شخص نے قسم کھائی: **عبدی حر یوم یقدم فلان.** اس قسم میں لفظِ یوم مذکور ہوا یہ دن میں حقیقت ہے اور رات میں مجاز ہے، جبکہ آپ کہتے ہیں کہ فلاں دن میں آئے گا یا رات میں دونوں صورتوں میں قائل حانث ہوجائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔ اس طرح آپ نے حقیقت (دن) ورمجاز (رات) کو جمع کردیا جو کہ باطل ہے۔

جواب: **لان المراد بالیوم الوقت وھو عام الخ.** یہاں پر حالف کا حنث اور غلام کا آزاد ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہم نے حقیقت (دن) اور مجاز (رات) کو جمع کیا ہے بلکہ یہاں ''الیوم'' سے مراد مطلق وقت ہے لہذا فلاں جب بھی آئے گا حالف حانث ہوجائے گا اور غلام بھی آزاد ہوجائے گا۔

سوال: کس جگہ پر ''الیوم'' سے مراد مطلق وقت ہوگا اور کس جگہ پر اس سے نہار (دن) مراد ہوگا؟

جواب: جواب سے قبل تمہید ملاحظہ ہو:

تمہید: فعل کی دو اقسام ہیں: (۱)......فعلِ ممتد، (۲)......فعلِ غیر ممتد۔

فعلِ غیر ممتد: ایسا فعل جو عادۃً وعرفاً پورے دن کو نہ گھیرتا ہو، مثلاً: قدوم، دخول، تکلم۔

فعلِ ممتد: ایسا فعل جو عادۃً وعرفاً پورے دن کا استعاب کرتا ہو مثلاً رکوب،صوم، وغیرہ

قاعدہ: اگر فعل ممتد ہو تو الیوم سے النھار (دن) مراد ہوگا اور فعل غیر ممتد ہو تو الیوم سے مطلق وقت مراد ہوگا۔

سوال:''مذکورہ قاعدے میں کونسا فعل مراد ہوگا؟ مضاف الیہ یا عامل؟

جواب: جب دونوں ممتد فعل ہوں، مثلاً: امرک بیدک یوم یرکب زید ،تو یوم سے النھار مراد ہوگا اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں مثلاً: عبدی حر یوم یقدم فلان تو یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا اور اگر ایک فعل ممتد ہو اور دوسرا غیر ممتد ہو تو معتبر عامل ہوگا یعنی عامل فعلِ ممتد ہوگا تو نہار اور اگر غیر ممتد ہو تو مطلق وقت مراد ہوگا مثلاً: امرک بیدک یوم یقدم فلان اور انتِ طالق یوم یرکب زید. پہلی مثال میں عامل (امرک بیدک) میں فعل ممتد ہے لہذا یوم سے نہار مراد ہوگا اور دوسری مثال میں عامل (انتِ طالق) فعل غیر ممتد ہے لہذا یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا۔

سوال: انما ارید النذر و الیمین فیما اذا قال اللّٰہ تعالی علی الخ اس عبارت کی وضاحت کریں؟

جواب: یہ عبارت دراصل ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: کسی شخص نے کہا للہ علیّ صوم رجب اور اس جملے سے اس نے نذر و یمین دونوں کی یا صرف یمین کی نیت کی اور اس کے دل میں نذر کا خیال بھی نہ آیا تو اس صورت میں قائل کا یہ قول نذر بھی ہوگا اور یمین بھی، حالانکہ نذر اس جملے کا حقیقی اور یمین مجازی معنی ہے تو یہاں دونوں کو مراد لینے سے حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب: دراصل اس جملے کے حکم میں چھ صورتیں بنتی ہیں: (۱)......نذر و یمین کسی کی نیت نہ ہو۔ (۲)......نذر کی نیت کی اور یمین کی نفی کی۔ (۳)......نذر کی نیت کی اور یمین کی نہ تو نیت کی اور نہ نفی کی۔ **حکم:** ان تینوں صورتوں میں بالاتفاق نذر واقع ہوگی۔ (۴)......یمین کی نیت کی اور نذر کی نفی کی۔ **حکم:** اس صورت میں بالاتفاق یمین واقع ہوگی۔ (۵)......نذر و یمین دونوں کی نیت کی۔ (۶)......یمین کی نیت کی اور نذر کی نہ تو نیت کی اور نہ ہی نفی کی۔ **حکم:** ان آخری دو صورتوں میں امام اعظم کے نزدیک اوّل صورت میں نذر اور ثانی میں یمین واقع ہوگی۔ جبکہ طرفین کے نزدیک دونوں صورتوں میں نذر و یمین لازم ہوگی۔

فائدہ: مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ اعتراض صرف آخری دو صورتوں میں طرفین کے مؤقف پر ہے؟

مذکورہ اعتراض کا جواب: آخری دو صورتوں میں نذر و یمین مراد لینے سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آتا کیونکہ قائل کا قول **للّٰہ علیّ صوم رجب** اپنے صیغے کے اعتبار سے نذر اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے۔

توضیح: **للّٰہ علیّ** یہ صیغہ نذر ہے اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے اور اس قول سے پہلے قائل کے لیے رجب کے روزے کا ترک کرنا مباح تھا، لیکن اس قول سے اس روزے کا ترک حرام ہوگیا، یعنی جو چیز حلال تھی قائل نے اسے حرام کرلیا اور یہ قاعدہ ہے کہ حلال کو حرام کرلینا یمین ہے۔ لہٰذا اس قول کے موجب سے یمین ثابت ہوگی نہ بطریق مجاز۔

سوال: حلال کو حرام کر دینا یمین ہے اس قاعدہ کی دلیل کیا ہے؟

جواب: حضور صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے جب حضرت ماریہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھَا کو

یا شہد کو اپنے اوپر حرام فرمالیا حالانکہ یہ آپ کے لیے حلال تھے۔تو اللہ عَزَّوَجَلَّ نے اسے یمین فرمایا، اورارشادفرمایا: یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاۤ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ ،،،،،،،،،،،،،،،،قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَیْمٰنِكُمْ۔

اعتراض: لـلّٰـه علیّ کا موجب اگر یمین ہے تو اس کو بغیر نیت کے ثابت ہونا چاہیے کیونکہ کسی شئے کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا؟

جواب: یہ حقیقت مہجورہ کی طرح ہے اس لیے اس میں نیت کی محتاجی ہوگی۔

فائدہ: للّٰہ علیّ صوم میں نذر و یمین مراد لینے کی دو اور وجوہات بھی بیان کی گئی ہیں۔

(۱)......اس جملے کے الفاظ سے یمین مراد ہوگی اور نذر مراد نہ ہوگی لیکن لفظ کے صیغہ سے ثابت ہوگی۔

(۲)......مذکورہ قول میں لـلّٰـه، واللّٰہ کے معنی میں صیغۂ یمین ہے اور علیّ صیغۂ نذر ہے، لہذا حقیقت ومجاز ایک ہی لفظ میں جمع نہ ہونگے۔

سوال: ماتن کی عبارت ''کشراء القریب فانه تملک بصیغته تحریر بموجبه، کی غرض بیان کریں۔

جواب: یہ عبارت ماقبل مسئلہ نذر و یمین کی توضیح وتائید کے لیے ہے۔

مسئلہ کی وضاحت: کسی شخص نے ذی رحم محرم کو خریدا تو مملوک اس کی مِلک میں آتے ہی آزاد ہوجائے گا۔اس مسئلے میں بیع صیغہ کے اعتبار سے مِلک کو ثابت کرے گی اور اپنے موجب کے اعتبار سے آزادی کو ثابت کرے گی اور اس طرح لـلّٰـه علیّ صوم اپنے صیغے کے اعتبار سے نذر کو ثابت کرے گا اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین کو ثابت کرے گا۔

فصل فی علاقات المجاز

سوال: استعارہ کی تعریف مع امثلہ بیان کریں؟

جواب: الا تصال بین الشیئین صورۃً او معنیً. مجاز اور استعارہ عندالاصولیین باہم مترادف المعنی ہیں، جبکہ اہلِ بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے۔ علمائے اہلِ بیان کے نزدیک اگر علاقہ تشبیہ کا ہوتو استعارہ اور اگر غیر تشبیہ کا ہو (یعنی پچیس علاقوں میں سے کوئی ایک ہو) تو اسے مجازِ مرسل کہا جاتا ہے۔

فائدہ: مصنف نے مجازِ مرسل کے تمام علاقوں کو صورۃً سے تعبیر کیا اور استعارہ کے علاقہ کو معنیً سے تعبیر کیا۔

اتصال معنوی کی حسی مثال: بہادر آدمی کو شیر کہنا۔ رجل شجاع اور ہیکلِ معلوم یہ دونوں ایسے لازم ومشہور معنی (شجاعت) میں باہم شریک ہیں کہ جو ہیکلِ معلوم کے ساتھ خاص ہے لہذا آدمی کو ہیکلِ معلوم کے اس مشہور وصف (شجاعت وجرات) کے سبب اسد کہا جائے گا۔ ہیکلِ معلوم کے غیر مشہور وصف مثلاً حیوانیت یا گندہ دہن کی وجہ سے آدمی کو اسد نہیں کہا جائے گا۔

اتصالِ معنوی کی شرعی مثال: اتصال عقدِ مشروع میں کہ وہ کیسے مشروع ہوا یعنی اس بات میں غور کیا جائے کہ یہ عقد کس علت کی وجہ سے مشروع ہوا ہے۔ اگر اس علت پر اطلاع ہو جائے اور وہی علت کسی دوسرے مشروع عقد میں بھی پائی جائے تو ان میں سے ہر ایک کو دوسرے سے استعارہ لے سکتے ہیں، جیسا کہ کفارہ وحوالہ کے مابین اس بات میں اتصال ہے کہ یہ دونوں وثیقۂ دین ہیں اور ہبہ وصدقہ کے مابین اس بات میں اتصال ہے کہ ان دونوں میں تملیک بغیر عوض کا معنی ہے۔

اتصالِ صوری کی حسی مثال: بارش کو آسمان کہنا۔ بارش کی صورت آسمان کی صورت کے ساتھ متصل ہے کیونکہ عرف میں ہر وہ چیز کہ جو اوپر ہو یا سایہ کرے اس کو آسمان کہہ دیا جاتا ہے اور بارش بھی اوپر سے آتی ہے اس لیے بارش کو اتصالِ صوری کی وجہ سے استعارۃً آسمان کہہ دیا جاتا ہے۔

اتصالِ صوری کی شرعی مثال: اتصال سببیت وتعلیل کے اعتبار سے ہو یعنی دو چیزوں میں علاقہ اس اعتبار سے ہو کہ ان میں سے پہلا دوسرے کے لیے سبب ہو یا پہلا دوسرے کے لیے مسبب ہو، یا پہلا دوسرے کے لیے علت ہو یا معلول ہو کیونکہ صورۃً مسبب سبب کے ساتھ متصل ومجاور ہوتا ہے اور معلول علت کے ساتھ متصل ومجاور ہوتی ہے جیسا کہ ملک متصل ہے شراء کے ساتھ اور ملکِ متعہ متصل ہے ملکِ رقبہ کے ساتھ کہ ملک مسبب ہے اور شراء سبب ہے، ملکِ متعہ معلول ہے اور ملکِ رقبہ علت ہے۔

سوال: اتصالِ صوری کی اقسام بیان کریں؟

جواب: **الاول علی نوعین: احدهما اتصال الحکم بالعلة کالاتصال، الخ**

اتصالِ صوری کی دو قسمیں ہیں: (۱)...... **اتصال من حیث التعلیل**، (۲)...... **اتصال من حیث السببیة.**

اتصال من حیث التعلیل: معلول کا اتصال علت کے ساتھ اور علت کا معلول کے ساتھ اتصال، مثلاً: ملک کا اتصال شرا کے ساتھ۔

حکم: اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے، یعنی علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لے سکتے ہیں، کیونکہ معلول ثبوت کی حیثیت علت کا محتاج ہوتا ہے اور علت مشروع ہونے کے اعتبار سے معلول کی محتاج ہے اور استعارہ کی اصل بھی یہی

ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کیا جائے اور محتاج کو مراد لیا جائے لہذا استعارہ طرفین سے درست ہوگا۔

سوال: اتصالِ صوری کی قسمِ اول(**الاتصال من حیث التعلیل**) کے حکم پر مصنف نے کیا تفریع بیان کی ہے؟

جواب: **اذا قال اشتریت عبدا فھو حر و نوی به الملک.**

الشراء یہ علت ہے، **الملک** یہ معلول ہے۔

قاعدہ: شراء کے تحقق کے لیے ملک میں کُل کا اجتماع شرط نہیں ہے اور ملک کے تحقق کے لیے عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے کہا: **ان ملکت عبدا فھو حر.** پھر اس نے آدھا غلام خریدا اسے بیچ دیا اس کے بعد بقیہ آدھا غلام بھی خرید لیا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملک میں کل کا اجتماع شرط ہے جو کہ یہاں پر مفقود، لہذا غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر قائل نے کہا کہ میں نے **ملک** بول کر **شراء** مراد لیا تھا یعنی معلول بول کر علت مراد لی تھی اس کا استعارہ درست ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا: **ان اشتریت عبدا فھو حر.** تو مذکورہ طریقہ سے خریدنے میں بھی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شراء میں کل کا اجتماع شرط نہیں۔

اور اگر قائل نے کہا کہ میں نے ''**شراء**'' بول کر ''**مِلک**'' مراد لی تھی تو اس کا یہ استعارہ درست ہوگا کہ اس نے علت بول کر معلول مراد لیا اور دیانۃً اس کی تصدیق بھی کی جائے گی لیکن تہمت کی وجہ سے قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ مسئلہ ثانی میں تہمت کی وجہ سے تصدیق نہیں کی جائے گی

تہمت تو مسئلہ اوّل میں بھی ہے کیونکہ ملک عام تھی خواہ بیع کے ساتھ ہو یا ہبہ ووراثت کے طور پر، جبکہ ملک سے شراء مراد لینے میں عام کو خاص کرنا لازم آ رہا ہے لہذا اس تہمت کی وجہ سے مسئلہ اوّل میں بھی قضاء تصدیق نہیں ہونی چاہیے؟

جواب: یہ اعتراض مصنف پر نہیں آتا کیونکہ مصنف نے مسئلہ اوّل میں قضاء کے لحاظ سے تصدیق کرنے یا نہ کرنے کا ذکر نہیں کیا۔

فائدہ: مذکورہ تفصیل اس وقت ہے کہ جب قائل نے ''عبداً'' کہا یعنی نکرہ لفظ بولا اور اگر اس نے ''هذا العبد'' یعنی معرفہ کہا تو ملک وشراء دونوں میں کل کا اجتماع شرط نہ ہوگا کیونکہ تفرق واجتماع وصف ہیں اور وصف حاضر میں لغو اور غائب میں معتبر ہوتا ہے۔

سوال: اتصالِ صوری کی قسمِ ثانی (الاتصال من حیث السببیة) کی وضاحت کریں؟

جواب: اس کا معنی ہے مسبب کا سبب کے ساتھ متصل ہونا۔

سبب کی تعریف: لغۃً جو علت تو نہ ہو لیکن اس کی طرف حکم کی اضافت ہو۔

اصطلاحا: جو حکم تک جانے کا طریق ہو، اس کی طرف نہ تو وجوب کی اضافت ہو اور نہ ہی وجود کی اور نہ ہی اس کے اندر علل کے معنی سمجھے جائیں لیکن اس کے اور حکم کے مابین ایک ایسی علت آ جائے کہ جس کی طرف حکم کی اضافت ہو۔

مثال: جیسا کہ زوالِ ملکِ متعہ، زوالِ ملکِ رقبہ کے ساتھ متصل ہے۔ کیونکہ جب کوئی اپنی باندی کو کہے: انت حرۃً. یعنی تو آزاد ہے، تو اس کے اس جملے سے زوالِ ملکِ رقبہ ثابت ہوگا اور اس زوال کے واسطے سے ملکِ متعہ زائل ہوگی۔ اسی طرح

ثبوتِ ملکِ متعہ، ثبوتِ ملکِ رقبہ کے ساتھ متصل ہے کیونکہ باندی کو خریدنے سے ملکِ رقبہ حاصل ہوگی اور اس کے واسطے سے ملکِ متعہ ثابت ہوگی۔

سوال: اتصالِ صوری کی قسمِ ثانی کا حکم کیا ہے؟

جواب: اس قسم میں من جانب واحد استعارہ درست ہوگا یعنی سبب بول کر مسبب تو مراد لے سکتے ہیں لیکن مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے۔

مثال: انتِ حرۃ سے انتِ طالق مراد لینا اور بعتُ مِنکَ نَفْسِی سے نکاح مراد لینا درست ہوگا۔ کیونکہ بعتُ منک نفسی میں ثبوتِ ملکِ رقبہ ہے اور اس کے ذریعے نکاح مراد لیا گیا ہے کہ جس میں ملکِ متعہ کا ثبوت ہے تو سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہے جو کہ درست ہے۔ لہذا نکاح ہو جائے گا لیکن انتِ طالق سے انتِ حرۃ مراد لینا درست نہ ہوگا۔

علت: مسبب ثبوت کی حیثیت سے سبب کا محتاج ہوتا ہے لہذا سبب کا مسبب کے لیے استعارہ درست ہوگا کہ مفتقر الیہ (سبب) کا ذکر کیا اور مفتقر (مسبب) کو مراد لیا ہے، لیکن سبب مشروع ہونے کے لحاظ سے مسبب کا محتاج نہیں ہے۔ لہذا مسبب سے سبب مراد لینا درست نہ ہوگا کیونکہ عتق کو محض زوالِ ملکِ رقبہ کے لیے مشروع کیا گیا ہے لیکن بسا اوقات اتفاقی طور پر اس سے زوالِ ملکِ متعہ بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بیع کو محض ملکِ رقبہ کے لیے مشروع کیا گیا ہے لیکن بعض اوقات اتفاقی طور پر اس کے ساتھ حلِ وطی بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

فائدہ: جب مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب سے سبب مراد لینا درست ہوگا مثلاً قرآن پاک میں ہے: ﴿قَالَ اَحَدُهُمَآ اِنِّیْٓ اَرٰىنِیْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ اس آیت

مقدسہ میں مسبب (خــمــر) سے سبب (انگور) مراد لیا گیا ہے جو کہ درست ہے کیونکہ یہاں مسبب سبب کے ساتھ خاص ہے کہ خمر (انگوری شراب) انگور ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

امام شافعی: اس قسم میں طرفین سے استعارہ درست ہے لہذا طلاق بول کر عتاق اور عتق بول کر طلاق مراد لینا درست ہوگا کیونکہ سبب و مسبب میں سے ہر ایک کی بنا سرایت ولزوم پر ہے لہذا یہ قسم اتصالِ معنوی میں شمار ہوگی۔

شوافع کا رد: طلاق کو رفعِ قید کے لیے وضع کیا گیا ہے جبکہ عتق کو اثباتِ قوۃ کے لیے وضع کیا گیا ہے لہذا ان میں اصلاً ہی مشابہت مفقود ہے۔

اعتراض: عتق اس ملکِ متعہ کو تو زائل کر سکتا ہے کہ جو ملکِ یمین میں حاصل ہو، لیکن اس ملکِ متعہ کو زائل نہیں کرتا جو نکاح میں حاصل ہوتی ہے، لہذا عتق سے طلاق مراد لینا درست نہ ہوگا۔ اسی پر بیع سے نکاح کو مراد لینے کو قیاس کر لیں۔

جواب: عتق و بیع کافی الجملہ سبب ہونا کافی ہے قطع نظر اس کے کہ وہ کس جہت سے سبب ہے۔

حقیقت کو ترک کرنے کے مقامات

(۱)......حقیقت متعذر ہو تو مجاز پر عمل کریں گے۔ (۲)......حقیقت مہجورہ ہو تو بھی مجاز پر عمل کریں گے، نیز مہجورِ شرعی مہجورِ عادی کی طرح ہے۔

(۳)......حقیقت مستعملہ ہو اور اس کا مجاز متعارف بھی ہو تو امام اعظم کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں فقط مجاز پر اور ایک روایت میں مجازِ متعارف پر عمل کرنا اولی ہوگا۔

(۴)......حقیقت و مجاز دونوں متعذر رہوں تو کلام لغو ہوگا۔

سوال: حقیقت کی کل کتنی اقسام ہیں؟ ہر ایک کی تعریف بیان کریں؟

جواب: حقیقت کی کل تین اقسام ہیں، (۱)......حقیقتِ متعذرہ، (۲)......حقیقتِ مہجورہ، (۳)......حقیقتِ مستعملہ۔

(1)......**حقیقتِ متعذرہ کی تعریف:** جس پر عمل کرنا بغیر مشقت کے ممکن نہ ہو۔

(2)......**حقیقتِ مہجورہ کی تعریف:** جس پر عمل کرنا ممکن تو ہو لیکن لوگوں نے عمل کرنا ترک کر دیا ہو۔

(3)......**حقیقتِ مستعملہ:** جس پر عمل کرنا ممکن ہو اور لوگوں کا اس پر عمل بھی ہو۔

حقیقتِ متعذرہ کی مثال: کسی نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں کھاؤں گا جہاں پر حقیقتِ متعذرہ ہے لہذا مجاز پر عمل ہوگا یعنی اس قسم میں اس درخت کا پھل مراد ہوگا لہذا اگر حالف نے تکلف کر کے اس درخت کو کھا بھی لیا تو حانث نہ ہوگا بلکہ اس درخت کا پھل یا جو درخت پھلدار نہ ہو اس کی قیمت کھانے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ یہاں مجاز کو مراد لینا متعین ہے۔

اعتراض: مذکورہ مثال میں درخت کو نہ کھانے کی قسم ہے اور یہ تو ممکن ہے متعذر تو درخت کو کھانا ہے؟

جواب: یمین جب نفی پر داخل ہو تو وہ منع کے لیے ہوتی ہے لہذا یمین کا موجب یہ ہوگا کہ فعل یمین سے ممنوع ہو یمین سے قبل ممنوع نہ ہو، جبکہ مذکورہ صورت یعنی درخت کو کھانا یہ تو یمین سے قبل ہی ممنوع ہے۔

حقیقتِ مہجورہ کی مثال: لا یضع قدمه فی دار فلان. اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ گھر

میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگا پاؤں رکھنا اور اس حقیقت پر عمل کرنا بھی ممکن ہے لیکن لوگوں نے اسے چھوڑ دیا ہے لہذا اس جملے سے عرفی معنی یعنی دخول مراد لیا جائے گا چونکہ یہاں مجازی معنی متعین ہے لہذا اگر کسی نے مذکورہ حقیقی معنی پر عمل کیا تو حانث نہ ہوگا۔

قاعدہ: مہجورِ شرعی مہجورِ عادی کی طرح ہے لہذا مہجورِ شرعی میں بھی مجاز پر عمل ہوگا۔

سوال: مذکورہ قاعدہ پر مصنف نے کیا تفریع بیان کی ہے؟

جواب: کسی نے کسی شخص کو اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ قاضی کے پاس مدعی مخاصمت سے کرے گا، تو اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وکیل مدعی کی بات کا انکار ہی کرے خواہ وہ حق پر ہی کیوں نہ ہو اور یہ بات حرام مہجورِ شرعی ہے لہذا اس حقیقت پر عمل نہ ہوگا بلکہ مجاز پر عمل ہوگا یعنی وہ مطلقا جواب کا وکیل ہوگا۔ لہذا وکیل نے مؤکل پر کسی چیز کا اقرار کیا تو درست ہوگا بخلافِ امام زفر و شافعی کے۔

سوال: **واذا حلف لا یکلّم ھذا الصبی لم تقید بزمان صباہ ،الخ .** یہ عبارت کس قاعدے پر تفریع ہے؟

جواب: مہجورِ شرعی و مہجورِ عادی کی طرح ہے اس قاعدے پر یہ تفریع ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں حقیقت پر عمل نہ ہوگا بلکہ مجاز مراد ہوگا کیونکہ **ھجران الصبی** مہجورِ شرعی ہے۔ کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَالِہٖ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا: ''جو ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کرے وہ ہم میں سے نہیں اور حقیقتِ مہجورہ میں مجاز متعین ہوتا ہے لہذا مذکورہ مسئلہ میں قسم بچپن کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ مراد یہ ہوگا کہ اس شخص سے کلام نہیں کروں گا، لہذا اس کے بڑے ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہو جائے گا۔

اعتراض: مذکورہ کلام سے حقیقی معنی مراد لینے میں صرف ایک ممنوعہ امر (ھجران الصبی) کا ارتکاب لازم آتا ہے جبکہ مجازی معنی مراد لینے میں تین ممنوعات کا ارتکاب لازم آئے گا، (۱) بچے سے قطع تعلقی، (۲) بڑے سے قطع تعلقی، () تین دن سے زیادہ مسلمان بھائی سے قطع تعلقی، لہذا مجاز مراد لینا کیسے درست ہوگا؟

جواب: اعتبار قصد کا ہوتا ہے اور مذکورہ تین ممنوعات قصداً نہیں تبعاً لازم آرہے ہیں لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا۔

فائدہ: مذکورہ تفصیل اس وقت ہے کہ جب ھذا الصبی کہا گیا اور اگر نکرہ یعنی صبیاً بولا گیا تو اب یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی، کیونکہ اس صورت میں وصف مقصود ہو جائے گا لہذا حقیقت پر عمل ہوگا اگر چہ کہ یہ مہجورِ شرعی ہے۔

سوال: حقیقتِ مستعملہ ہو اور اس کے ساتھ مجازِ متعارف بھی ہو تو عمل کس پر ہوگا؟

جواب: امام اعظم: حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

صاحبین: ایک روایت کے مطابق کہ مجاز اولیٰ ہوگا اور ایک روایت کے مطابق کہ عمومِ مجاز اولیٰ ہوگا۔

ثمرۂ اختلاف: مسئلہ اوّل، کسی نے قسم کھائی لایاکل من ھذہ الحنطۃ اس کی حقیقت یہ ہے کہ عینِ حنطہ کو کھایا جائے اور یہ حقیقتِ مستعملہ ہے کہ گندم کو بھون کر یا اُبال کر کھایا جاتا ہے، لیکن عادۃً اس کے مجاز کا استعمال غالب ہے لہذا مذکورہ اختلاف کے پیشِ نظر اس قسم میں امام اعظم کے نزدیک حالف حانث تب ہوگا کہ جب عینِ حنطہ سے کھائے جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک روایت کے لحاظ سے روٹی سے اور ایک روایت کے لحاظ سے روٹی اور گندم دونوں سے حانث ہو جائے گا۔

اعتراض: صاحبین کے نزدیک اگر مذکورہ مسئلہ میں عمومِ مجاز مراد ہے تو اس گندم سے حاصل شدہ ستّو سے بھی حِنث ثابت ہونا چاہیے؟

جواب: عرف میں ستّو ایک الگ جنس ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

مسئلہ ثانی: کسی شخص نے قسم کھائی **لایشرب من هذا الفرات** تو اس میں امام اعظم کے نزدیک حقیقت پر عمل ہوگا یعنی منہ لگا کر پینے سے حانث ہوجائے گا اس کے علاوہ سے حانث نہیں ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف چلو یا برتن میں بھر کر پینے سے یا منہ لگا کر اور چلو و برتن سے پینے کے ساتھ حانث ہوجائے گا۔

فائدہ: فُرات سے جاری نہر سے پانی پیا تو حانث نہیں ہوگا کہ اس پر فرات کا اطلاق نہیں ہوتا ہاں اگر قائل نے **من ماء الفرات** کہا تو حانث ہوجائے گا۔

یاد رہے کہ مذکورہ تفصیل اس وقت ہے کہ جب قائل کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کوئی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

سوال: مذکورہ اختلاف (یعنی حقیقتِ مستعملہ کے ساتھ مجازِ متعارف بھی ہو تو عمل کس پر ہوگا؟) کس بناء پر ہے؟

جواب: **هذا بناء علٰى اصل آخر وهو ان الخليفة فى الحكم،الخ.** مذکور اختلاف کی بناء اس بات پر ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہے یا تکلّم میں؟

امام اعظم: مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے، یعنی (۱) کلام عربی لغت کے اعتبار سے درست ہو، (۲) اس کا مفہوم لغوی طور پر درست ہے، (۳) اور وہ بات عقلاً بھی ممتنع نہ ہو۔

نوٹ: تکلم میں خلیفہ سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ صرف عربی لحاظ سے درست ہو بلکہ صحتِ

تکلم تب حاصل ہوگا جب مذکورہ تین امور پائے جائیں گے۔

صاحبین: مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہے، یعنی حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر کے مجاز پر عمل کیا جائے۔

مذکورہ اختلاف پر تفریع یا ثمرہ اختلاف: کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا جو کہ عمر میں اس سے بڑا تھا ''ھذا ابنی'' تو امام اعظم رَحْمَةُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مشار الیه کے اعتبار سے یہاں پر حقیقت پر عمل کرنا محال ہے لہذا کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی (عتق) مراد ہوگا، جبکہ صاحبین کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لیے چونکہ حقیقی معنی کا ممکن ہونا شرط ہے لہذا یہ کلام لغو ہو جائے گا۔

اعتراض: کسی شخص نے اپنے غلام کو کہا: اعتقتک قبل ان تخلق. اس کے بارے میں امام اعظم رَحْمَةُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ فرماتے ہیں کہ کلام لغو ہو جائے گا حالانکہ مذکورہ کلام عربی قواعد کے مطابق ہے۔

جواب: ماقبل میں وضاحت گزر چکی ہے کہ امام اعظم رَحْمَةُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ کے نزدیک صحتِ تکلم کے لیے تین چیزیں ضروری ہیں اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کا معنی عقلاً ممتنع نہ ہو جبکہ مذکورہ مثال کا معنی عقلاً ممتنع ہے لہذا کلام لغو ہوگا۔

اعتراض: پھر تو عمر میں اپنے سے بڑے غلام کو ھذا ابنی کہنا بھی لغو ہونا چاہیے کیونکہ اس کا معنی بھی عقلاً ممتنع ہے؟

جواب: یہاں فی نفسہ امتناع نہیں ہے بلکہ معنی خارج یعنی مشار الیہ کی وجہ سے امتناع

واقع ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر قائل **العبد الاکبر منی ابنی** کہتا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوتا بلکہ کلام لغو ہو جاتا کہ یہاں امتناع فی نفسہ ہے۔

اعتراض: **زید اسد** یہ کلام بھی لغو ہونا چاہیے کیونکہ یہاں پر حقیقی معنی مراد لینا ناممکن ہے، حالانکہ یہاں بالاتفاق مجازی معنی مراد ہے؟

جواب: یہ کلام مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے کیونکہ یہاں ''ک'' حرفِ تشبیہ محذوف ہے اصل میں یہ'' **زید کالاسد**'' تھا۔

نوٹ: **رأیتُ اسدا یرمی** اگرچہ مجاز ہے لیکن حقیقت میں دیکھنے کی خبر دینا مقصود ہے نہ کہ شیر کی، لہذا محال قصداً نہیں بلکہ بالتبع لازم آئے گا۔

سوال: حقیقت و مجاز دونوں ایک ساتھ متعذر رہوں تو کیا حکم ہے؟

جواب: اس وقت کلام لغو ہو جائے گا، مثلاً: کسی شخص نے اپنی بیوی کے بارے میں کہا: ''**ھذہ بنتی**'' حالانکہ وہ معرفۃ النسب ہے اور اس کی مثل اس کی اولاد ہوسکتی ہے یا عورت عمر میں اس سے بڑی تھی، اس کلام سے نہ تو حقیقی معنی مراد ہوگا اور نہ ہی مجازی معنی۔ اس مثال میں معنی حقیقی کا متعذر رہونا تو ظاہر ہے اور معنی مجازی کا تعذر اس طرح ہے کہ اگر ہم اس قول کو طلاق سے مجاز لیں تو یہ اس بات کا تقاضا کرے گا کہ اس سے پہلے نکاح ہو چکا تھا حالانکہ بیٹی ہونے کا دعویٰ کرنا حرمتِ ابدی کو ثابت کرتا ہے لہذا نہ ہی نکاح ثابت ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی اور اس قول سے مجازی معنی مراد لینا بھی متعذر رہو جائے گا۔

نوٹ: قائل اگر اس قول پر اصرار کرے تو قاضی تفریق کر دے گا کیونکہ اس صورت میں وہ جماع وغیرہ سے رک جائے گا اور مجبوب و عنین کی طرح ظالم کہلائے گا۔

نوٹ: اگر مذکورہ دوشرائط نہ پائی جائیں، مثلاً: عورت مجہولۃ النسب ہو اور عمر میں اس سے بڑی بھی نہ ہوتو نسب ثابت ہوجائے گا اور قاضی تفریق کردے گا۔

نوٹ: بعض نے کہا کہ اکبر سنامنه کا عطف تولد لمثله پر ہے لیکن یہ درست نہیں ہے۔

سوال: کن مقامات پرحقیقت کوترک کردیا جاتا ہے؟

جواب: پانچ مقامات پرحقیقت کوترک کردیا جاتا ہے۔(۱) دلالتِ عادت، (۲) دلالتِ لفظ، (۳) دلالتِ سیاقِ کلام، (۴) دلالتِ معنی یرجع الی متکلم، اور (۵) دلالتِ محلِ کلام۔

﴿1﴾...... **دلالتِ عادت:** لفظ ''الصلوۃ'' اور ''الحج'' میں حقیقی معنی کو عادت کی دلالت کی وجہ سے ترک کردیا گیا کیونکہ ''الصلوۃ'' کا لغوی معنی دعا ہے، لیکن عادت میں اب اس سے ارکانِ معلومہ مراد ہوتے ہیں۔ اسی طرح ''الحج'' کا لغوی معنی قصد کرنا ہے لیکن اب عادت میں اس سے مراد مکہ مکرمہ میں مناسکِ معلومہ کو ادا کرنا ہے۔ لہذا کسی نے ''صلوۃ'' کی منت مانی تو اس سے دعا نہیں بلکہ ارکانِ معلومہ کے ساتھ نماز لازم ہوگی اور ''حج'' کی منت مانی تو مخصوص مقامات پر مخصوص افعال اس پر لازم ہوں گے۔

﴿2﴾...... **دلالتِ لفظ:** یعنی کبھی لفظ کے حروف کے مادہ واشتقاق کے اعتبار سے حقیقت کو ترک کردیتے ہیں۔ مثلا: کسی لفظ کو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو کہ جس میں قوت ہو تو وہ نکل جائے گا کہ جس میں وہ معنی ناقص ہو، اور اگر کسی لفظ کو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو کہ جس میں نقص ہو تو وہ نکل جائے گا کہ جس میں وہ معنی قوی ہو۔

مسئلہ اول: جیسے ''اللحم'' میں مچھلی کا گوشت داخل نہ ہوگا کیونکہ ''لَحْم، التحام''

سے ہے اور اس کا معنی شدت ہے۔ جبکہ خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی لہذا مچھلی کا گوشت اس میں داخل نہیں ہوگا کہ اس میں خون نہیں ہوتا۔ اب اگر کسی نے ''لحم'' نہ کھانے کی قسم کھائی تو مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

امام مالک: مچھلی کا گوشت کھانے سے حنث ثابت ہوجائے گا۔

دلیل: قرآن پاک میں مچھلی کے گوشت کو ''لحما طریّا'' فرمایا ہے۔

رد: (۱)......دلالتِ لفظ کی وجہ سے حقیقت پر عمل نہیں ہوگا۔ (۲)......عرف میں مچھلی فروخت کرنے والے کو '' بائع اللحم ''نہیں کہا جاتا۔

نوٹ: اس پر کُل **مملوک لی حر** کو قیاس کرلیں کہ اس قول میں کاتب داخل نہ ہوگا۔

مسئلہ ثانی: اگر کسی نے کہا: **لایاکل الفاکھۃ.** تو یہ قول عنب، رطب، رمّان کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ ''فاکھۃ'' کے معنی میں نقصان ہے جبکہ عنب، رطب، رمّان کے معنی میں قوت ہے، لہذا حالف نے اگر عنب، رطب، رمّان کو کھالیا تو حانث نہ ہوگا۔

اعتراض: آپ کے مذکورہ قاعدے کے مطابق **طرّار** (جیب کترا) **سارق** (چور) کے معنی میں نہیں آنا چاہیے کیونکہ اوّل میں معنی کی زیادتی ہے اور ثانی میں معنی کی کمی ہے حالانکہ آپ طرّار کو سارق میں داخل کرتے ہیں۔

جواب: طــــرّار کے معنی کا کمال وزیادتی اصل کے معنی کو تبدیل نہیں کرتا بلکہ دلالت النص کے قبیل سے اس کو مکمل کرتا ہے۔ لہذا ''طرّار'' کا معنی ''سارِق'' کے معنی کو شامل ہوگا جیسا کہ ''اف'' کا معنی ضرب وستم کے معنی کو شامل ہے لیکن رطب وغیرہ کا معنی '' فاکھۃ'' کو شامل نہ ہوگا کیونکہ ''رطب'' کا معنی ''فاکھۃ'' کے معنی میں تغیر ثابت کرتا ہے۔

نوٹ: صاحبین کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں رطب و رمّان سے حانث ہوجائے گا کیونکہ یہ اعز الفواکھه ہیں، مذکورہ تفصیل اس وقت ہوگی جب قائل نے رطب و رمّان کی نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے ان کی نیت کی تو بالاتفاق حانث ہوجائے گا۔

﴿3﴾......**دلالتِ سیاقِ نظم:** زید نے کسی شخص سے کہا: طلقِ امرأتی ان کنتَ رجلا. اس کلام میں ''طلقِ امرأتی'' کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن سیاقِ کلام ''اِن کنتَ رجلا'' کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا گیا ہے۔

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ قائل کا مقصود وکیل بنانا نہیں بلکہ زجر و توبیخ کرنا ہے۔ مذکورہ بحث پر ﴿فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۙ اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا﴾ کو قیاس کرلیں کہ آیت کا اوّل حصہ ''فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ'' اباحت پر دلیل ہے لیکن سیاقِ نظم یعنی آیات کے دوسرے حصہ ''اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا'' کی وجہ سے اوّل کی حقیقت کو ترک کردیا گیا۔

﴿4﴾......**دلالتِ معنی یرجع الی المتکلم:** **مسئلہ اوّل:** کسی عورت نے گھر سے باہر جانے کا ارادہ کیا تو اس کے شوہر نے غصہ میں کہا: ''ان خرجتِ فانتِ طالق. یہ سن کر عورت رک گئی اور شوہر کے غصہ ٹھنڈا ہونے کے بعد گھر سے چلی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ مذکور جملہ کی حقیقت تو یہ ہے کہ عورت جب بھی گھر سے نکلے تو طلاق واقع ہوجائے لیکن دلالتِ معنی یرجع الی المتکلم یعنی غصہ کی وجہ سے ہم نے حقیقت کو ترک کر دیا کہ اگر عورت فوراً نکلی تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

مسئلہ ثانی: زید نے بکر کو کہا: آؤ! میرے ساتھ ناشتہ کرو! بکر نے جواب دیا: ان تغدیتُ فعبدی حر. اس جملے کی حقیقت تو یہ ہے کہ بکر جب بھی جہاں بھی ناشتہ کرے اس کا

غلام آزاد ہو جائے ،لیکن وہ معنی کہ جو متکلم کی طرف راجع ہے،اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں جس ناشتہ کی طرف بلایا گیا ہے وہ مراد ہے اور زید کے ساتھ ناشتہ کرنا مراد ہے لہذا ہم نے حقیقت کو ترک کر کے مجاز پر عمل کیا۔

﴿5﴾......**دلالتِ محلِ کلام:** اس کی صورت یہ ہے کہ اگر حقیقی معنی مراد لیں تو قران و حدیث میں کذب لازم آئے حالانکہ قران و حدیث کذب سے پاک ہے۔لہذا حقیقی معنی کو ترک کر کے مجازی معنی پر عمل کریں گے،مثلا:**انما الاعمال بالنیات** ، اس کی حقیقت تو یہ ہے کہ اعمالِ جوارح بغیر نیت کے واقع نہیں ہوتے حالانکہ یہ کذب ہے کہ بہت سارے اعمال بغیر نیت کے صادر ہوتے ہیں،لہذا ہم اس کو مجازی معنی پر محمول کریں کہ یہاں مراد ''**ثواب الاعمال** یا **حکم الاعمال** ہے۔

(۱)......**ثواب الاعمال** مراد لیں تو ظاہر ہے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ دنیا میں اعمال کا وقوع نیت پر موقوف ہے۔

(۲)......**حکم الاعمال** مراد لیں تو حکم دو طرح کا ہوتا ہے،(۱)......دنیاوی حکم مثلا:صحت و فساد،(۲)......اخروی،مثلا: ثواب وعتاب۔

حکم الاعلمال سے دوسرا معنی مراد لینے میں ہمارا اور امام شافعی کا اتفاق ہے،لہذا پہلا معنی (حکم دنیوی) مراد نہیں لیں گے تا کہ عمومِ مجاز (شوافع کے مطابق) یا عمومِ مشترک (احناف کے مطابق) لازم نہ آئے۔لہذا مذکورہ حدیث سے حکم دنیوی مراد لے کر وضو میں نیت کو فرض قرار دینا درست نہ ہوگا۔

اعتراض: **حدیث:**''**انما الاعمال الخ** ''کے ذریعے جب دنیوی حکم مراد لے کر وضو میں نیت کی شرط لگانا درست نہیں تو پھر احناف نماز،روزہ،حج،زکوۃ وغیرہ

عبادات میں اس حدیث کی وجہ سے نیت کی شرط کیوں لگاتے ہیں؟

جواب: وضوعبادتِ غیرمقصودہ ہے، اگراس میں ثواب نہ بھی ہوتب بھی اس کامقصود (نماز کا حلال ہونا ہے) فوت نہ ہوگا لیکن عباداتِ مقصودہ میں مقصود ہی ثواب ہوتا ہے لہذا جب وہ ثواب ہی سے خالی ہوئیں تو جوازِ دنیوی ثابت نہ ہوگا یعنی یہ عبادات درست نہ ہوں گی۔

اسی طرح فرمانِ مصطفیٰ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم ہے: ''**رفع عن امتی الخطاء و النسیان**'' اس کاحقیقی معنی تو یہ ہے کہ خطااورنسیان اس امت میں واقع ہی نہیں حالانکہ یہ کذب ہے لہذا محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے یہاں مجازی معنی یعنی **حکم الخطاء و النسیان** مرادہوگااورحکم دوطرح کاہوتاہے: (۱) دنیوی، (۲) اخروی۔ حقوق العباد میں بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے لہذا حقوق اللّٰہ میں بھی اخروی حکم مراد ہوگااورروزہ میں بھولے سے کچھ کھانے یانماز میں بھولے سے بولنے سے حکمِ اخروی لازم نہ ہوگا یعنی بندہ گناہ گار نہ ہوگا، اورامام شافعی کا ان میں حکم اخروی مراد لے کر یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ خطاء کھانے سے روزہ اورخطاء بولنے سے نماز نہیں ٹوٹے گی۔

سوال: حرمت کی اضافت اعیان (ذوات) کی طرف کرنا حقیقت ہے یا مجاز؟ مثلاً: حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهٰتُکُمْ۔

جواب: اس میں اختلاف ہے: (۱)..... **بعض احناف:** مذکورہ صورت میں دلالتِ محلِ کلام کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیاجائے گا۔

دلیل: جس محل کی طرف حرمت کی اضافت ہے وہ عین ہے اورعین حرمت کو قبول ہی نہیں کرتا کیونکہ حلت وحرمت توفعل کے اوصاف میں سے ہیں، لہذا یہاں مجازی معنی

مراد ہوگا۔یعنی ان سے پہلے فعل محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی: حرمت علیکم نکاح امھٰتکم اورحرمت علیکم شرب الخمر۔

(۲)......جمہور احناف: مذکورہ صورت میں حقیقت ہی مراد ہوگی۔

دلیل: حرمت کی دو اقسام ہیں:(۱)......ممانعت فعل کے ساتھ ملی ہوئی۔ ہو اس صورت میں بندہ ممنو ع اور فعل ممنو ع عنہ ہوتا ہے،مثلا:روٹی سامنے ہو اور کہا جائے:لا تاکل!

(۲)......ممانعت محل کے ساتھ ملی ہوئی ہو کہ محل مباح نہ رہے۔اس صورت میں عین یعنی ذات ممنو ع اور بندہ ممنو ع عنہ ہوتا ہے،مثلا:روٹی سامنے موجود ہی نہیں اور کہا جائے:لا تاکل!. اور ممانعت میں یہ دوسرا طریقہ زیادہ بلیغ ہے کہ اس میں نہی نفی کے معنی میں ہوتی ہے اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ وہ نہی جو نفی کے معنی میں ہو نہی حقیقی سے ابلغ ہے۔

(۳)......معتزلہ: مذکورہ صورت مجمل ہوتی ہے،لہذا اس میں توقف واجب ہوگا۔

دلیل: عین حرام نہیں ہوتا لہذا فعل کو مقدر ماننا پڑے گا اور فعل معین نہیں ہے کیونکہ تمام افعال برابر ہیں،لہذا توقف واجب ہوگا۔

رد: معتزلہ کا یہ نظریہ سوءِ فہم پر مبنی ہے کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ مقامات کی مناسبت سے افعال کو مقدر مانا جاتا ہے جیسا کہ ماقبل میں نکاح اور شرب کو مقدر مانا گیا ہے۔

سوال: صریح و کنایہ کی تعریف،حکم اور امثلہ بیان کریں؟

جواب: صریح کی تعریف: جس کی مراد خوب ظاہر خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز ہو۔

مثال: انت حر ، انتِ طالق.

فائدہ: مذکورہ مثالیں صریح حقیقی کی ہیں کیونکہ یہ الفاظ نکاح وغلامی کوزائل کرنے میں صریح وحقیقت ہیں اور یہ بھی احتمال موجود ہے کہ یہ مثالیں صریح حقیقی ومجازی دونوں کی ہوں کیونکہ یہ دونوں امثلہ نکاح وغلامی کوزائل کرنے میں مجاز لغوی اور حقیقتِ شرعی ہیں۔

حکم: حکم نفسِ کلام کے ساتھ متعلق ہوگا، کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہوحتی کہ کلام کو نیت کی حاجت نہ ہوگی۔ یعنی متکلم کے لیے ضروری نہیں کہ وہ کلام سے اس کی نیت بھی کرے، لہذا کسی نے ''**سبحان اللّٰہ**'' کہنے کا ارادہ کیا اور اس کی زبان سے ''**انتِ طالق**''نکل گیا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

ازالۂ وہم: چونکہ صریح کے معنی کا ظہور من حیث الاستعمال ہوتا ہے اور نص اور ظاہر میں ظہور بقصد متکلم وقرائن ہوتا ہے اس لیے صریح کی تعریف میں ایسی قید لگانا ضروری نہیں کہ جس سے نص وظاہر نکل جائیں۔

کنایہ کی تعریف: جس کی مراد پوشیدہ ہو اور بغیر قرینہ کے جس کی مراد سمجھ نہ آئے خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز ہو۔ **مثال:** الفاظِ ضمیر جیسے: **ھو، انا، انت، وغیرہ.**

حکم: **لا یجب العمل الا بالنیۃ.** چونکہ اس کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہذا متکلم کی نیت کے بغیر اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی لیے ''**انتِ بائن**''میں طلاق اس وقت واقع ہوگی جب کہ متکلم طلاق کی نیت کرے یا نیت کے قائم مقام کوئی شئے مثلا مذاکرۂ طلاق یا حالتِ غضب پائی جائے۔

اعتراض: آپ نے الفاظِ ضمیر کو کنایہ قرار دیا ہے، حالانکہ نحاۃ کے نزدیک یہ **اعرف المعارف** ہیں؟

جواب: الفاظ ضمیر کا نحاۃ کے نزدیک **اعرف المعارف** ہونا اعتراض کو لازم نہیں

کرتا کیونکہ وہ علمِ نحو کی بات ہے اور ہم نے علمِ اصولِ فقہ کے مطابق ان کو کنایہ قرار دیا ہے،ان کے کنایہ ہونے پر دلیل حدیثِ پاک ہے: ''کسی شخص نے دروازہ کھٹکھٹایا آپ صَلَّی اللهُ تَعَالٰی عَلَیْهِ وَاٰلِه وَسَلَّم نے پوچھا: کون؟ اس نے عرض کی: اَنَا. تو آپ نے جواب میں فرمایا: اَنَا اَنَا، یعنی انا نہ کہو بلکہ اپنا نام بتاؤ تا کہ مجھے پتہ چلے کہ تم کون ہو۔

ازالۂ وہم: کنایہ میں استتار بحسبِ استعمال ہوتا ہے جبکہ خفی ومشکل میں استتار دیگر موانع کی وجہ سے ہوتا ہے، لہذا کنایہ کی تصدیق میں ایسی قید کی حاجت نہیں کہ جس سے خفی ومشکل نکل جائیں۔

فائدہ: صریح وکنایہ کا دارومدار استعمال پر ہے لہذا اگر دیگر موانع کی وجہ سے صریح میں خفا یا کنایہ میں ظہور آ جائے تو یہ ان کے صریح وکنایہ ہونے کے مضر نہ ہوگا اسی وجہ سے علماء کرام فرماتے ہیں: حقیقتِ مستعلہ صریح ہے اور حقیقتِ مہجورہ کنایہ ہے، مجازِ متعارف صریح ہے اور مجازِ غیر متعارف کنایہ ہے۔

سوال: **کنایات الطلاق سمیت بھا مجازا حتی کانت بوائن،** اس عبارت کی غرض نورالانوار کی روشنی میں بیان کریں؟

جواب: **اعتراض:** کنایہ وہ ہوتا ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو جبکہ طلاقِ بائن کے الفاظ (مثلا: انتِ بائن، بتۃ، بتلۃ، حرام وغیرھا) کے معانی معلوم ہیں اور یہ طلاق میں صراحتا استعمال ہوتے ہیں پھر ان کو الفاظِ کنایہ کیوں کہا جاتا ہے حالانکہ ان پر کنایہ کی تصدیق صادق نہیں آتی؟

جواب: ان الفاظ کو مجازا کنایہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا معنی معلوم ہے جیسا کہ ''بائن'' کا معنی واضح ہے یعنی جدا ہونا، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس چیز سے ''بائن''

ہے،شوہر سے؟ مال سے؟ خاندان سے؟لہذا جب قائل نے یہ نیت کی کہ مجھ سے جدا ہے تو اس کے موجب پر عمل ہوگا اوراس کے کنایہ ہونے کی وجہ سے اس میں طلاقِ بائن واقع ہوگی۔اوراگر انتِ طالق مراد ہوتا تو اس سے طلاقِ بائنہ نہیں بلکہ طلاقِ رجعی واقع ہوگی۔

اعتراض: کنایہ میں معنی مرادی پوشیدہ ہوتا ہے اور مذکورہ الفاظ میں معنی مرادی ہی پوشیدہ ہے اگر چہ کہ معنی لغوی واضح ہے لہذا یہ کنایات حقیقتاً ہوئے نہ کہ مجازاً؟

جواب: مذکورہ الفاظ اصولیین کے نزدیک نہیں بلکہ علماءِ بیان کے نزدیک کنایہ ہیں کیونکہ علماءِ بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ کوذکر کیا جائے اوراس کے معنی موضوع لہ کومراد لیا جائے ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ ذہن اس سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوجائے.

سوال: الااعتدی واستبرئی رحمک وانت واحدۃ،الخ. اس عبارت کی غرض بیان کریں؟

جواب: اس جملہ کاحتی کانت بوائن سے استثنا کیا گیا ہے۔یعنی: تمام کنایہ الفاظ سے طلاقِ بائنہ واقع ہوتی ہے مگران تین الفاظِ کنایہ سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔ کنایہ ہونے کے باوجود طلاقِ رجعی اس لیے واقع ہوگی کہ ان الفاظ میں لفظِ طلاق مقدر ہے۔

(۱)......اِعْتَدِّی: یہ لفظ نعمتوں کوشمار کرنے اورعدت کے لیے حیض کوشمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے۔جب قائل نے اس سے طلاق کی نیت کی تو لفظِ طلاق کے مقدر ہونے کی وجہ سے طلاقِ رجعی واقع ہوگئی۔

لفظِ طلاق کے مقدر ہونے کی وجہ: مذکورہ صورت میں اگرعورت مدخول بھا تھی تو گویامرد نے یہ کہا:اعتدی لانی قد طلعتُکِ. اوراگرعورت غیر مدخول بھا ہوتواعتدی کالفظ کونی طالقاً سے مستعار ہوگا،یعنی مسبب کوذکرکر کے سبب کو مرادلیا گیا ہےاور یہ(مسبب سے بسبب مراد لینا)اس جگہ جائز ہے کیونکہ یہ مسبب (عدت) اس سبب (طلاق) کے ساتھ خاص ہے۔خیال رہے کہ خیارِعتق میں باندی کی عدت طلاق کے مشابہ ہونے کی وجہ سے لازم ہوتی ہےاور متوفی عنھا زوجھاعورت کی فی الواقع عدت نہیں بلکہ سوگ ہےاسی وجہ سے وہ مہینوں کے ساتھ مشروع ہے حالانکہ عدت حیض سے گزاری جاتی ہے،لہذااعتراض لازم نہ آئے گا۔

(۲)......**استبرئی رحمکِ:** اگرعورت مدخول بھا ہےتو گویامرد نے یہ کہا: کونی طالقاً ثم استبرئی رحمکِ. اوراگرعورت غیر مدخول بھا ہےتو قائل کا یہ قول کونی طالقاً سے مستعار ہوگا۔

(۳)......**انتِ واحدۃ:** اس کا مطلب''انت واحدۃ عند قومکِ،عندی فی المال والجمال ''بھی ہوسکتا ہےاور یہ بھی کہ اس کا معنی''انت طالق طلقةً واحدةً''ہولہذااس آخری احتمال کی نیت کی تو طلاقِ رجعی واقع ہوجائے گی۔

نوٹ: بعض کے نزدیک''واحدةٌ''مرفوع پڑھنے کی صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی کہ اس کا معنی''منفردة عن قومکِ''ہوگا۔واحدةً منصوب پڑھاتو طلاق واقع ہوجائے گی،اوراس کا معنی ہوگا:طلقة واحدة. اورواحدہ وقف کر کے پڑھاتو نیت کی حاجت ہوگی،اگرنیت کی تو عندالاحناف طلاقِ رجعی واقع ہوگی اورعندالشوافع طلاق واقع نہ ہوگی۔لیکن درست یہ ہے کہ اعراب کالحاظ نہیں ہے کیونکہ عوام اعراب کی تمیز نہیں

کرتے اور ہر حال میں نیت کی حاجت ہوگی۔ جبکہ حالتِ رفعی میں معنی ہوگا **انت ذات طلقة واحدة** مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا۔

سوال: کلام میں اصل صریح ہے یا کنایہ؟

جواب: کلام میں اصل صریح ہے جبکہ کنایہ چونکہ نیت یا دلالتِ حال کا محتاج ہوتا ہے اس لیے اس میں ضربِ قصور ہے۔ صریح و کنایہ میں فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوگا کہ جو شبہ سے دور ہو جاتی ہیں مثلاً حدود و کفارات یعنی حدود و کفارات کنایہ سے ثابت نہ ہوگی، لہٰذا **جامعت فلانه جماعا حراما** کہنے سے حد لازم نہ ہوگی کہ یہ کنایہ ہے جب کہ صریح الفاظ مثلاً: **زنیتُ بها** کہنے سے حد لازم ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ کسی نے: **زنیتَ** کے جواب میں **صدقتَ** کہا تو حد لازم نہ ہوگی کیونکہ اس میں مشبہ ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ اس کا معنی ہو پہلے تو سچ بول رہا تھا اب کیوں جھوٹ بول رہا ہے۔

لیکن اگر کسی نے مثلاً زید پر زنا کی تہمت لگائی تو بکر نے کہا: **هو کما قلتَ** تو بکر پر حدِ قذف لازم ہوگی کیونکہ کاف تشبیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

سوال: عبارت النص کی تعریف سپردِ قلم کریں۔

جواب: **فهو العمل بظاهر ماسيق الكلام له.**

شارح کا متن پر کلام: (۱)......**تسامح:** ماتن نے عبارت النص کو نظم کی اقسام سے تسامحاً شمار کیا ہے کیونکہ یہ مستدل کا فعل ہے۔

(۲)......**استدلال کا معنی:** اثر سے مؤثر کی طرف یا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونا اور یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔

(۳)......**نص کا معنی:** عبارتِ قرآن خواہ نص ہو یا ظاہر، مفسر ہو یا خاص۔

(۴)......**العمل سے مراد:** اس سے عملِ جوارح نہیں بلکہ مجتہد کا فعل (استنباط) مراد ہے۔

(۵)......**تعریف کا حاصلِ معنی:** ذہن کو عبارتِ قرآن سے حکم کی طرف منتقل کرنا۔

سوال: اشارۃ النص کی تعریف سپردِ قلم کریں؟

جواب: فهو العمل بما ثبت بنظمه لغةً لكنه غير مقصود ولا سبق له النص وليس بظاهر من كل وجه.

فوائدِ قیود: (۱)......بنظمه: اس قید سے دلالت النص نکل گیا کہ وہ معنیٰ نظم سے ثابت ہوتا ہے۔ (۲)......لغة: اس قید سے اقتضاء النص نکل گیا کیونکہ وہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے۔ (۳)......لكنه غير مقصود ولا سبق له النص: اس قید سے عبارت النص نکل گیا کیونکہ وہ مقصود اور مسوق ہوتا ہے۔

(۴)......ليس بظاهر من كل وجه: یہ جملہ تعریف کی وضاحت اور عبارت النص کو نکالنے میں تاکید کے لیے لایا گیا ہے اگرچہ کہ تعریف میں اس کی حاجت نہ تھی۔

عبارۃ النص واشارۃ النص کی حسی مثال: جیسے کوئی کسی انسان کو دیکھے قصداً، تو بغیر توجہ کیے اس انسان کے ساتھ دائیں بائیں کی اشیا بھی آنکھ کے کونے سے نظر آئیں گی، اس مثال میں انسان بمنزلہ عبارت النص کے ہے اور اس کے دائیں بائیں کی اشیا بمنزلہ اشارۃ النص کے ہیں۔

عبارۃ النص واشارۃ النص کی شرعی مثال: على المولود له رزقهنّ وكسوتهنَّ.

آیت کی تفسیر: هُنَّ کا مرجع ''الوالدات'' ہے۔ آیت میں منکوحہ ہونے کی وجہ سے نفقہ

کے لزوم کی بات ہے تو معنی یہ ہوگا کہ یہ مطلقات ہیں اوران کی عدت بھی ختم ہوگئی ہے۔
مذکورہ آیت اثباتِ نفقہ میں ''عبارۃ النص'' ہے اوراس بات میں ''اشارۃ النص'' ہے کہ نسب آباء کی طرف ہے۔

مذکورہ آیت ''اشارۃ النص'' کس طرح ہے؟

''علی المولودِ لہ'' میں ''ل'' اختصاص کے لیے ہے جواس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ باپ اس نسب میں خاص ہے۔
مذکورہ آیت میں موجود دیگر اشارۃ النص: (۱)......حاجت کے وقت باپ کواولاد کے مال میں حقِ تملک حاصل ہوگا کیونکہ اولاد باپ کی مملوک ہے۔(۲)......جس طرح نسب میں باپ کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں اسی طرح اولاد کا نفقہ بھی صرف باپ ہی ادا کرے گا، اس میں اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہوگا۔

سوال: عبارت النص واشارۃ النص کا حکم واولویت بیان کریں؟

جواب: **ھما سواء فی ایجاب الحکم الا ان الاوّل احق،الخ.** یہ دونوں مراد پر قطعی الدلالت ہوتے ہیں اور تعارض کے وقت عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

تعارض کی مثال: حدیثِ پاک میں ہے: **انھنّ ناقصیات عقل ودین،،،،،، تقعدا حدکن شطر دھرھا فی قصر بینھا لایصوم ولایصلی قلن بلیٰ الخ**
اس حدیثِ پاک کو عورت کے دین کے نقصان کو بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے، لہذا اس معاملہ میں یہ عبارۃ النص ہوئی اور یہ حدیث اس بات میں اشارۃ النص ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہیں، کیونکہ حدیث میں ''**شطر دھرھا**'' کے الفاظ ہیں

اورلغت میں **شطر** نصف شھر کو کہتے ہیں اوریہی امام شافعی رَحْمَۃُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ کا مؤقف ہے۔ لیکن یہ اشارۃ النص اس حدیث "**اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلاثۃ ایام ولیالھنّ واکثرہ عشرۃ ایام** "میں موجود عبارۃ النص "**اکثرہ عشرۃ ایام**" کے معارض ہے لہٰذا عبارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی۔

سوال: کیا اشارۃ النص میں عموم پایا جاتا ہے؟

جواب: چونکہ یہ دونوں نفسِ نظم ثابت ہوتے ہیں اس لیے ان میں سے ہر ایک خاص، عام خص عنہ البعض، عام لم یخص عنہ شئی ہوسکتا ہے۔

عندالشوافع اشارۃ النص مخصوص البعض کی مثال: "وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوٰتٌ ط بَلْ اَحْیَآءٌ" یہ آیت اس بات میں اشارۃ النص ہے کہ شہید کا جنازہ نہیں ہوگا کیونکہ وہ زندہ ہوتا ہے اور زندہ کا جنازہ نہیں ہوتا۔ اس عام سے حضرتِ حمزہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہُ کو خاص کرلیا گیا کہ شہید ہونے کے باوجود ان کا ان کا جنازہ پڑھا گیا۔

عندالاحناف: علی المولود لہ: یہ آیت اس بات میں اشارۃ النص ہے کہ باپ کو اولاد کے مال میں حقِ تملک حاصل ہے، پھر اس سے اولاد کی باندی کو خاص کرلیا گیا کہ یہ باپ کے لیے حلال نہیں اور وطی کی صورت میں اس پر باندی کی قیمت لازم ہوجائے گی۔

سوال: دلالت النص کی تعریف بیان کریں؟

جواب: **فما ثبت بمعنی النص لغۃ لا اجتھادا.** جو لغوی طور پر بغیر کسی اجتھاد کے نص کے معنی سے ثابت ہو۔

شارح فرماتے ہیں: بہتر یہ کہنا ہے: **الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت بمعنی النص لغة لا اجتهادا.**

فوائدِ قیودات: (۱)......**بمعنی النص**؛ اس کی قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں نکل گئے۔ یاد رہے کہ معنی سے مراد یہاں معنی لغوی نہیں بلکہ معنی التزامی ہے جیسا کہ ایلام تافیف کا التزامی معنی ہے۔

(۲)......**لغةً**؛ یہ **معنی النص** سے تمیز ہے۔ اس قید سے اقتضاء النص اور محذوف نکل گئے کیونکہ یہ شرعاً اور عقلاً ثابت ہوتے ہیں۔

(۳)......**اجتهاداً**؛ یہ **لغةً** کی تاکید ہے اور اس میں ان لوگوں کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ دلالت النص قیاسِ خفی ہوتا ہے اور دلالت النص قیاسِ جلی ہوتا ہے۔

رد: یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ دلالت النص قیاس ہو؟ کیونکہ ان کے مابین مختلف وجوہ سے فرق ہے: (۱)...... کیونکہ قیاس ظنی ہے اور اس پر صرف مجتھد مطلع ہوتا ہے جبکہ دلالت النص قطعی ہے اہلِ لسان میں سے ہر ایک ایسے جان لیتا ہے۔ (۲)......دلالت النص قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے کا مشروع ہے۔ (۳)......دلالت النص کا کسی نے انکار نہیں کیا جبکہ قیاس کے بعض لوگ منکر ہیں۔

دلالت النص کی مثال: ماں باپ کو مارنے کی حرمت جس پر واقفیت **نهی عن التافیف** سے ہوئی۔ ''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ'' کا معنی موضوع لہ تو یہ ہے کہ فقط اُف کہنا حرام ہے اور اس کا معنی لازم (**ایلام**) دلالت النص ہے جس سے مارنے، گالی دینے وغیرہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

دلالت النص کا حکم: یہ اشارۃ النص کی طرح قطعی ہے، جبکہ تعارض کے وقت اشارۃ

النص کوترجیح حاصل ہوتی ہے۔

تعارض کی مثال:(وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) یہ آیت عامد پر کفارہ قتل کے لازم ہونے پر دلالت النص ہے۔ کیونکہ جب خاطی (جس کا ادنی درجہ ہے) پر کفارہ ہے تو عامد (جس کا درجہ اعلیٰ ہے) پر کفارہ بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔لیکن یہ دلالت اشارۃ النص کے معارض ہے۔ارشادفرمایا:(وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا) یہ آیت اس بات میں اشارۃ النص ہے کہ عامد پر کفارہ لازم نہ ہوگا کیونکہ جــزاء کا اسم اس گناہ کو کافی ہوگا،اسی طرح آیت میں کل جزاء کا ذکر ہوا ہے لہذا معلوم ہوا کہ عامد کی جزاء صرف جہنم ہے لہذا جزاء میں کفارہ لازم نہ ہوگا۔

اعتراض: اگر مکمل جزا جہنم ہے تو پھر عامد پر دیت وقصاص کیوں لازم ہوتے ہیں؟

جواب:(۱)......جہنم فعل کی جزا ہے اور دیت وقصاص عمل کی جزا ہیں۔

(۲)......دیت وقصاص ایک اور نص یعنی:اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، سے ثابت ہے۔

سوال: دلالت النص کے قطعی اور قیاس کے ظنی ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: **ولھذا صح اثبات الحدود والکفارات الخ.** حدود اور کفارے دلالت النص سے ثابت ہو جاتے ہیں لیکن قیاس سے نہیں کیونکہ اوّل قطعی اور ثانی ظنی ہے۔

نوٹ: قیاس اگر علتِ مستنبطہ سے ہوگا تو ظنی اور اگر علتِ منصوصہ ہو تو قطعی ہوگا۔

دلالت النص سے حدود اور کفارے ثابت ہونے کی امثلہ:(۱)......حدِ زنا میں رَجم کرنا حضرت ماعز رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ میں **عبارت النص** سے ثابت ہے اور ان کے علاوہ کسی اور زانی محصن پر یہ حد **دلالت النص** سے ثابت ہوگی، کیونکہ حضرت ماعز رَضِیَ اللہ

تَعَالٰی عَنْہ کوصحابی ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ زانی محصن ہونے کی وجہ سے رَجم کیا گیا۔

(۲)......ڈاکوؤں کے مددگار کے اقرار پر قطعِ طریق کی حدلازم ہوگی اور یہ ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ میں موجود دلالت النص سے ثابت ہے۔

(۳)......رمضان کا ادا روزہ کسی عورت نے وطی سے توڑ لیا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اسی طرح کوئی بھی شخص رمضان کا اداءروزہ اکل و شرب سے توڑ دے تو اس پر بھی کفارہ لازم ہوگا، یہ اموراس حدیث دلالت النص ہونے سے ثابت ہیں کہ جس میں یہ ہے کہ ایک اعرابی روزہ توڑ کر سرکار علیہ السلام کی بارگاہ میں حاضر ہوا......الی آخرہ. کیونکہ اس پر کفارہ کا لزوم مخصوص اعرابی ہونے کی وجہ سے نہیں تھا اور نہ ہی جماع کرنے کی وجہ سے تھا بلکہ رمضان المبارک کا ادا روزہ جان بوجھ کر توڑنے کی وجہ سے تھالہذا جو بھی رمضان المبارک کا ادا روزہ جان بوجھ کر توڑے اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

نوٹ: امام شافعی کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں علت افسادِ صوم نہیں جماع ہے لہذا ان کے نزدیک کفارہ صرف جماع سے لازم ہوگا۔ اسی وجہ سے علما فرماتے ہیں: مذکورہ مسئلہ کو دلالت النص سے شمار کرنا درست نہیں کیونکہ امام شافعی اہلِ لغت ہونے کے باوجود اس کے منکر ہیں حالانکہ دلالت النص لغت سے ثابت ہوتا ہے۔

سوال: کیا دلالت النص میں عموم اور خصوص ہوتا ہے؟

جواب: جی نہیں، کیونکہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہے اور دلالت النص معنی سے ہے جو کہ موضوع لہ کو لازم ہوتا ہے۔ مثلاً: اذی کا حرمت کے لیے علت ہونا جب ثابت ہو گیا تو یہ غیر علت نہ ہوگی کہ اذیت پائی جائے اور حرمت نہ پائی جائے۔

سوال: اما الثابت باقتضاء النص فمالایعمل النص الا،الخ. اس عبارت کی

شارح نے کتنی توجیہات بیان کی ہیں؟

جواب: اس پر شارح نے دوتوجیہات بیان کی ہیں: (۱)...... **مذکورہ عبارت نفسِ مقتضیٰ کی تعریف ہے۔** اس صورت میں ماتن کی عبارت **الثابت باقتضاء النص** سے مراد مقتضیٰ (یعنی اسمِ مفعول) ہے اور اقتضاء سے اس کا مصدری معنی مراد ہوگا اور عبارت کا معنی ہوگا: بہرحال مقتضیٰ یہ ہے کہ نص عمل نہ کرے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو۔ اس صورت میں ماتن کا قول **المقتضیٰ** اقتضاء کے معنی میں ہوگا اور **تَقَدُّمِہٖ** (اضافت) کی عبارت **تَقَدَّمَ** (ماضی) سے اولیٰ ہوگی، لہٰذا یہ تعریف مقتضی سے ثابت ہونے والے حکم کی نہیں بلکہ نفسِ مقتضی کی ہوگی۔

(۲)...... **مذکورہ عبارت مقتضی سے ثابت ہونے والے حکم کی تعریف ہے۔** اس صورت میں ماتن کی عبارت ''**الاقتضاء**''، مقتضی کے معنی میں ہوگا اور عبارت کا معنی ہوگا: بہرحال حکم جو نص کے مقتضی سے ثابت ہو وہ ہے کہ نص جس میں عمل نہ کرے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی ہوگی کیونکہ صحت کے لیے نص اس شرط کا تقاضہ کرے گا۔

سوال: مقتضی اور محذوف میں فرق کیسے ہوگا؟

جواب: **وعلامته ان یصح به المذکور ولا، الخ.**

(۱)...... **مقتضی کی علامت:** مقدر عبارت کو ظاہر کرنے سے کلام میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی، مثلا: **ان اکلتُ فعبدی حر** میں **طعاما** مقتضی ہے۔ اب اس کو ظاہر کرکے: **ان اکلتُ طعاماَ فعبدی حر.** پڑھیں تو کلام میں نہ تو لفظی تبدیلی واقع ہوگی اور نہ ہی معنوی تبدیلی ہوگی۔

(۲)......**محذوف کی علامت**: مقدر عبارت کوظاہر کرنے سے کلام میں تبدیلی آجائے گی، مثلاً: **واسأل القرية**، میں لفظ ''اھل'' مقدر ہے، اس کوظاہر کرکے: **واسال اھل القرية**، پڑھیں تو کلام میں لفظی ومعنوی تبدیلی آجائے گی، کہ **القرية** منصوب سے مجرور ہوجائے گا اور سوال **القرية** سے **اھل** کی طرف پھر جائے گا۔

سوال: شارح نے ماتن کے بیان کردہ قاعدے پر کیا اعتراض کیا ہے؟

جواب: **لکن تنتقض القاعدتان بقوله تعالى: اضرب** الخ. شارح فرماتے ہیں: بیان کردہ قاعدے ان امثلہ سے ٹوٹ جاتے ہیں:

(۱)......(فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا) اس میں **فضرب فانشق الحجر** مقدر ہے اب اس کوظاہر کرکے پڑھیں تو کلام میں کسی بھی قسم کی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی حالانکہ مقدر عبارت محذوف ہے لہذا محذوف کی علامت والا قاعدہ ٹوٹ گیا؟

(۲)......**اعتق عبدک عنی بالف** اس میں بیع مقدر ہے اب اس کوظاہر کرکے: **بع عبدک عنی بالف و کن وکیلی بالاعتاق** پڑھیں تو کلام میں تبدیلی آجائے گی کہ عبارتِ مقدر کوظاہر کرنے سے قبل مامور کے غلام کوآزاد کرنے کا حکم تھا اور عبارتِ مقدر کوظاہر کرنے کے بعد آمر کے غلام کوآزاد کرنے کا حکم ہے لہذا کلام میں معنوی تبدیلی واقع ہوئی حالانکہ یہ مقدر عبارت مقتضی ہے لہذا مقتضی کی علامت کا قاعدہ ٹوٹ گیا۔

قولِ فیصل: (۱)......مقتضیٰ شرعی یا عقلی جبکہ محذوف لغوی ہوتا ہے۔

(۲)......اقتضاء النص میں مقتضیٰ ومقتضِی دونوں جبکہ حذف میں صرف محذوف مراد

ہوتا ہے۔

اعتراض: جب محذوف مقتضیٰ نہیں ہوتا تو استدلال کی پانچ اقسام ہوئیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے؟

جواب: محذوف استدلاتِ اربعہ (عبارۃ، اشارۃ، دلالۃ، اقتضاء النص) سے خالی نہیں ہوتا لہذا یہ ان چاروں سے خارج ہو کر کوئی الگ قسم نہیں ہے۔

اقتضاء النص کی مثال: الامر بالتحریر للتکفیر مقتض، الخ۔ الامر بالتحریر سے مراد اللہ عَزَّوَجَلَّ کا یہ فرمان ہے: فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ، یہ فرمان مِلک کا تقاضا کرتا ہے جس کا آیت میں ذکر نہیں ہے گویا کہ فرمایا: فتحریر رقبۃ معلومۃ لکم، اس آیت میں مقتضِی فتحریر رقبۃ اور مقتضیٰ مملوکۃ لکم ہے، یا پھر الامر بالتحریر سے مراد اعتق عبدک عنی ہے کہ یہ جملہ بیع کا تقاضہ کرتا ہے گویا کہ قائل نے یہ کہا: بع عبدک و کن وکیلی بالاعتاق، اس جملے میں بیع مقتضی ہے۔

نوٹ: مذکورہ جملہ میں بیع چونکہ اقتضاء النص سے ثابت ہے لہذا اس میں نہ تو ایجاب و قبول کی شرط ہوگی اور نہ ہی اس میں خیارِ عیب اور رویت کی شرائط جاری ہونگی۔

سوال: الف کو ذکر کیے بغیر کسی نے: اعتق عبدک عنی، کہا تو کیا حکم ہے؟

جواب: امام ابو یوسف: یہ جملہ ہبہ کا تقاضا کرے گا جیسا کہ ماقبل میں مذکور جملہ بیع کا تقاضا کرتا ہے اور جس طرح اس جملہ میں بیع ایجاب وقبول سے مستغنی تھی اس جملہ میں ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا بلکہ بدرجہ اولیٰ۔ کیونکہ قبضہ شرط ہے اور ایجاب وقبول رکن، جب رکن ساقط ہوسکتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہوسکتی ہیں۔

جمہور: اس جملہ کو سابقہ جملہ پر قیاس کر کے ہبہ ثابت کرنا درست نہیں کیونکہ بیع میں ایجاب وقبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی میں ہوتا ہے، لیکن ہبہ میں قبضہ کبھی بھی ساقط نہیں ہوتا۔

سوال: اقتضاء النص کا حکم بیان کریں؟

جواب: اقتضاء النص دلالت النص کی طرح حکم کو ثابت کرتا ہے لیکن تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

تعارض کی مثال: آقا صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھَا سے فرمایا: **حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء**، یہ روایت اس بات میں اقتضاء النص ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے نجاست کو دھونا جائز نہیں ہے کیونکہ جب پانی کے ساتھ دھونا ثابت فرمایا تو اس کی صحت تقاضہ کرتی ہے کہ دیگر مائعات سے درست نہ ہو۔ لیکن بعینہ یہی روایت اس بات میں دلالت النص ہے کہ نجاست کو پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے دھونا درست ہے کیونکہ ہر ایک یہ جانتا ہے کہ مقصود نجاست سے پاک کرنا ہے اور یہ پانی اور دیگر مائعات سے حاصل ہوجاتا ہے۔

مثلا: کوئی شخص نجس کپڑا پانی میں پھینک دے اور پھر نکال لے تو کپڑا پاک ہوجائے گا کہ نجاست زائل ہوگئی حالانکہ اس نے پانی کو استعمال نہیں کیا لہذا دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی۔

سوال: کیا اقتضاء النص میں عموم پایا جاتا ہے؟

جواب: **و لا عموم له عندنا**، احناف کا مؤقف: اس میں عموم نہیں ہوتا۔

دلیل: عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہے جبکہ مقتضیٰ لفظ نہیں بلکہ معنی ہے۔

شوافع کا مؤقف: اس میں عموم وخصوص جاری ہوتا ہے۔

دلیل: شوافع کے نزدیک اقتضاء النص اس محذوف کی طرح ہے جس کو مقدر مانا جائے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ اقتضاء النص میں عموم نہیں ہوتا حالانکہ **اعتق عبدک عنی بالف** میں بیع مقتضی ہے اور یہ تمام غلاموں میں عام ہے لہذا اقتضاء النص میں عموم پایا گیا۔

جواب: (۱)......عموم غلاموں میں پایا جارہا ہے جبکہ اقتضاء النص سے تو بیع ثابت ہے۔

(۲)...... مذکورہ قول کا معنی ہے: **بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی باعتاقھم**، لہذا عبید عبارت میں صراحت کے ساتھ موجود ہے اسی وجہ سے ان میں عموم ہے۔

اقتضاء النص میں عموم کے نہ ہونے پر تفریعات: تفریعِ اوّل: مذکورہ قاعدہ کی بناء پر اگر کسی نے کہا: **ان اکلت فعبدی حر** اور اس میں اس نے بعض کھانوں کی نیت کی اور بعض کی نیت نہ کی تو اس کی دیانۃ وقضاء تصدیق نہ ہوگی کیونکہ اس جملہ میں **طعاما** اقتضاء النص سے ثابت ہے لہذا اس میں عموم نہیں اور جب عموم نہیں تو تخصیص کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ ہاں قائل کا ہر کھانے سے حانث ہونا طعام کے عام ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ماہیتِ اکل کی وجہ سے ہوگا۔

فائدہ: اگر قائل نے: **اِنْ اکلت طعاما یا لا اکل اکلا** کہا تو اب وہ تخصیص کی نیت کرسکتا ہے کیونکہ اس وقت قائل مقتضیٰ میں نہیں بلکہ ملفوظ میں عموم کی نیت کرے گا اور یہ درست ہے۔

اشکال: جو افراد مقتضیٰ کے شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں ان کے مذہب کے مطابق مذکورہ مثال درست نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے لہذا اولیٰ یہ ہے کہ یہ کہا جائے مقتضیٰ شرعی یا عقلی جبکہ محذوف لغوی ہوتا ہے۔

تفریعِ ثانی: انتِ طالق او طلّقتکِ میں تین کی نیت درست نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ جملوں میں طلاق اقتضاء النص سے ثابت ہے اور اس میں عموم نہیں ہوتا۔

توضیح: مذکورہ جملے اخبار ہیں اور یہ اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ اس سے قبل طلاق واقع ہوچکی ہو اور اب شوہر اس کی خبر دے رہا ہو حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ لہذا کلام کی تصحیح کے لیے ہم نے مقدر کرلیا کہ شوہر طلاق دے چکا تھا اور اب اس کی خبر دے رہا ہے گویا یہاں پہلا جملہ یوں تھا: **انت طالق لانی طلقتک قبل ھذا،** لہذا انت طالق سے **الطلاق** مفہوم ہوا حالانکہ یہ عورت کا وصف ہے لہذا تطلیق جو کہ زوج کا وصف ہے اقتضاء النص ثابت ہوگا اور اور اس میں دو یا تین کی نیت درست نہ ہوگی اور **طلقتک** اگرچہ تطلیق پر دلالت کررہا ہے لیکن مصدرِ حادث پر نہیں بلکہ مصدرِ ماضی پر دلالت کررہا ہے لہذا مصدرِ حادث اقتضاء النص ہی ثابت ہوگا اور اس میں دو یا تین کی نیت کرنا درست نہ ہوگا۔

شوافع: مذکورہ جملوں میں دو یا تین کی نیت کرنا درست ہے۔

سوال: **طلقی نفسک** اور **انت بائن** میں کیا تین طلاقوں کی نیت ہوسکتی ہے نیز **علی اختلاف التخریج** کا کیا معنی ہے؟

جواب: جی ہاں ان میں تین طلاقوں کی نیت کرسکتے ہیں۔

(۱)...... **طلقی نفسک** میں **طلقی** امر ہے جو کہ لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور

مصدر لفظِ مفرد ہے جو کہ ایک پر واقع ہوتا ہے اور نیت کے وقت تین کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا یہ مقتضیٰ نہیں ہے کہ اس میں عموم واقع نہ ہو۔

(۲)......**انت بائن** میں بھی تین طلاقوں کی نیت درست ہوگی کیونکہ بینونت کی دو اقسام ہیں: (۱) غلیظہ، (۲) خفیفہ۔ تین کی نیت کر کے قائل نے ایک احتمال یعنی غلیظہ کی نیت کی اور اس کی نیت درست ہوگی۔

نوٹ: **علیٰ اختلاف التخریج** کا ایک معنی مذکور ہوا اور ایک معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امام شافعی کی تخریج اور ہے ہماری تخریج اور ہے کہ امام شافعی کے نزدیک یہ سب مقتضیٰ اور اس میں عموم جائز ہے۔

وجوہاتِ فاسدہ کا بیان

سوال: مصنف نے کل کتنی وجوہِ فاسدہ بیان فرمائی ہیں؟

جواب: کل آٹھ وجوہِ فاسدہ بیان کی گئی ہیں۔

(۱)......**التنصیص علی الشی باسمه العلم یدل علی الخصوص، مثلا: الماء من الماء.**

(۲)......**الحکم اذا اضیف الیٰ مسمّی بوصف خاص او علق بشرط کان دلیلا علی نفییه عند عدم الوصف او الشرط مثلا:** ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ﴾

(۳)......**المطلق محمول علی المقید،** مثلا: کفارہ قتل ودیگر کفارے۔

(۴)......**القران فی النظم بحرف الواو یوجب القران فی الحکم مثلا:** ﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾

(۵)......العام اذا خرج مخرج الجزاء او مخرج الجواب ولم یزد علیه الخ.

(۶)......الکلام المذکور للمدح و الذم لا عموم له وان کان اللفظ عاما،مثلاً:﴿اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ﴾

(۷)......الجمع المضاف الی الجماعة حکمه حکم حقیقة الجماعة فی کل واحد،مثلا:﴿خُذْ مِنْ اَمْوٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾

(۸)......الامر بالشئ یقتضی النهی عن ضده و النهی عن الشئ یکون امرا بضده،الخ.

وجوہاتِ فاسدہ کی تفصیل

الوجه الاوّل من الوجوه الفاسدة

التنصیص علی الشی باسمه العلم یدل،الخ. وجوہِ فاسدہ میں سے یہ پہلی وجہ ہے:**العلم:** اس سے مراد یہاں وہ لفظ ہے کہ جوصفت کی بجائے ذات پردلالت کرے خواہ وہ علم ہو یا اسمِ جنس ہو۔بعض اشاعرہ اورحنابلہ کے نزدیک کسی شئے پراس کے اسمِ علم کے ساتھ نص کرنا اس کے خصوص اور ماعدا کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔اوراس کو مفہومِ لقب کہا جاتا ہے۔

مفہومِ لقب کی دواقسام ہیں:(۱)......مفہومِ موافق،(۲)......مفہومِ مخالف۔

مفہومِ موافق: لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھا جائے۔

مفہومِ مخالف: لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے مفہوم کے مخالف سمجھا جائے۔

مسکوت عنہ کا حال اگر اسم علم سے سمجھا جائے تو **مفہومِ لقب**،شرط سے سمجھا جائے تو **مفہومِ شرط**،وصف سے سمجھا جائے تو **مفہومِ وصف** اوراگر عدد سے سمجھا جائے تو اسے

مفہومِ عدد کہا جاتا ہے۔

التنصیص علی الشیٔ کے قاعدے کی شرائط: (۱)......مسکوت عنہ کی منطوق پر اولویت، یا (۲)...... برابری ظاہر نہ ہو، (۳)......کلام عادت کے طریقے پر وارد نہ ہوا ہو، (۴)......کلام کسی سوال یا حادثہ کا جواب نہ ہو، (۵)......کلام وضاحت مدح یا ذم کے لیے نہ ہو (۶)...... یا اس کے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے نہ ہو۔

مثال: روایت میں ہے: **الماء من الماء** یعنی غسل مَنی سے ہے۔ یہاں غسل پر اسمِ علم ''**الماء**'' کے ساتھ نص ہے، لہذا یہ ماعدا کی نفی پر دلیل ہو کہ مَنی کے بغیر غسل فرض نہ ہوگا اور اسی اصول کی وجہ سے اہلِ لسان انصار نے اس حدیث سے یہ سمجھا کہ اکسال (اخراج الذکر قبل الانزال) سے غسل فرض نہ ہوگا۔

مذکورہ مؤقف کا رد: اگر مذکورہ قاعدہ مان لیا جائے تو کلمہ توحید کے جز ''**محمد رسول اللّٰہ**'' سے کذب وکفر لازم آئے گا کیونکہ یہ اسم علم کے ساتھ نص ہے، اب اگر مذکورہ قاعدے کے مطابق ماعدا کی نفی ہو تو لازم آئے گا کہ **معاذ اللّٰہ** محمد مصطفیٰ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کے سوا کوئی بھی رسول نہیں ہے حالانکہ یہ کذب وکفر ہے۔

بعض شوافع اور امام طحاوی کا مؤقف: مذکورہ قاعدہ اس وقت ہوگا کہ جب اسمِ علم عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو، مثلاً: **خمس من الفواسق یقتلن فی الحرم، الخ.** اس وقت یہ قطعاً ماعدا کی نفی پر دلیل ہوگا ورنہ عدد کا فائدہ ہی باطل ہو جائے گا۔

رد: اسمِ علم عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ماعدا کی نفی پر دلیل نہ ہوگا اور عدد کو لانے کی غرض ماعدا کی نفی نہیں بلکہ اس سے زیادتی اہتمام اور اعتناء بالشان کا قصد ہے۔

التنصیص علی الشیٔ کے قاعدے کا فساد: نص جب مسکوت عنہ پر دلالت ہی

نہیں کرتا تو وہ اس میں نفی یا اثبات کے حکم کو کیسے ثابت کرے گا؟ مثلا: آپ کہیں: جاء زید. اور عمر کے بارے میں آپ خاموش رہیں تو جاء زید کا جملہ عمر کے آنے یا نہ آنے پر دلیل نہ ہوگا۔

اعتراض: التنصیص علی الشئ جب ماعدا کی نفی پر دلالت ہی نہیں کرتا تو اس کی تخصیص کا کیا قاعدہ ہوگا؟

جواب: اس کا قاعدہ یہ ہوگا کہ مجتہدین اس میں غور وفکر کر کے قیاس کے ذریعے اس کے حکم کو اس کے غیر میں ثابت کریں اور اجتہاد کے مرتبہ کو حاصل کریں۔

اشاعرہ اور حنابلہ کی دلیل کا جواب: انصار کا روایت سے'' اکسال '' کی صورت میں غسل کے فرض نہ ہونے کو سمجھنا کہ آپ کے بیان کردہ اصول کی وجہ سے نہ تھا بلکہ ان کا یہ سمجھنا'' الماء '' کے لام استغراق کی وجہ سے تھا اور لام استغراق کی وجہ سے معنی یہ ہوا کہ غسل کے تمام افراد مَنی سے لازم ہوں گے۔

نوٹ: غسل مَنی ہی سے لازم ہوگا خواہ مَنی کا خروج عیاناً ہو، مثلا: نفس الامر سے انزال ہو یا دلالۃ ہو، مثلا: مَنی کے خروج کے سبب کو خروج کے قائم مقام کر دیا جائے، جیسے: التقاء ختانین کو احتیاطاً خروجِ مَنی کے قائم مقام کر دیا گیا۔ جبکہ حیض ونفاس میں غسل کا وجوب چونکہ شہوت سے متعلق نہیں ہے لہذا ان صورتوں کا الماء من الماء سے نکل جانا مضر نہ ہوگا۔

فائدہ: التنصیص علی الشئ باسمه العلم، مخاطبات میں ماعدا کی نفی پر دلیل نہیں بنتا لیکن متاخرین کے نزدیک فقہاء کے اقوال میں یہ ماعدا کی نفی پر دلیل ہوتا ہے، جیسا کہ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: جاز الوضوء من جانب الآخر، اس طرف اشارہ ہے کہ جس جگہ نجاست واقع ہوئی وہ نجس ہے اور اس کی امثلہ ہدایہ میں کثیر ہیں۔

الوجه الثانی من الوجوه الفاسدة

والحكم اذا اضيف الی مسمّی بوصف خاص او علق،الخ:

شوافع کامؤقف: جب حکم کی اسناد ایسی شئے کی طرف کی جائے جو وصفِ خاص کے ساتھ موصوف ہو یا حکم کو کسی شرط پر معلق کیا گیا ہو تو جب وہ وصف یا شرط نہ ہو تو وہ حکم بھی منتفی ہوگا، مثلا:﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾ اس آیت میں باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو ''عدمِ طولِ حره '' کی شرط پر معلق فرمایا اور'' فَتَيٰتِ'' کو ''الْمُؤْمِنٰت'' کے وصف سے موصوف فرمایا، لہذا شرط (عدمِ طولِ حره) اور وصف (الْمُؤْمِنٰت) نہ ہو تو حکم (باندی سے نکاح کا جائز ہونا) بھی ثابت نہ ہوگا یعنی آزاد عورت سے نکاح پر قدرت ہو یا باندی مسلمان نہ ہو تو کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

شوافع کے مذہب کا خلاصہ:

(۱)......امام شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے کہ شرط کے ساتھ جب وصف ہوگا تو حکم بھی ثابت ہوگا اور وصف نہ ہو تو حکم بھی ثابت نہ ہوگا جیسا کہ کسی نے زوجہ کو کہا:انت طالق راكبةً،تو گویا اس نے یہ کہا:انت طالق ان كنتِ راكبةً. لہذا شرط کی طرح وصف میں بھی طلاق ركوب (سوار ہونے) پر موقوف ہوگی۔

(۲)......شوافع کے نزدیک معلق بالشرط سبب سے مانع نہیں ہوتا بلکہ صرف حکم کو منع کرتا ہے، مثلاً:''انت طالق ان دخلت الدار ''میں انت طالق سبب، وقوعِ طلاق حکم اور دخولِ الدار شرط ہے۔ لہذا شرط سبب کو نہیں بلکہ حکم کو منع کرے گی، جیسے: قنديل کورسی کے ساتھ لٹکانا اس کے حکم (سقوط) سے مانع ہوگا لیکن اس کے سبب (ثقل)

سے مانع نہ ہوگا کہ ثقل تو باقی ہے۔

شوافع کے مذہب پر تفریع: (۱)...... چونکہ معلق بالشرط سبب سے مانع نہیں ہوتا اس لیے عتاق وطلاق کو مِلک کے ساتھ معلق کرنا درست نہ ہوگا، اور ان نکحتُکِ انت طالق، ان نکحتُک انت حرۃ کہنا لغو ہوگا کہ یہ محل نہ ہونے کی وجہ سے سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے لہذا یہ اقوال اجنبیہ کو ''انت طالق'' کہنے کی طرح لغو ہونگے۔

(۲)......شوافع کے نزدیک قسم توڑنے سے پہلے قسم کا کفارہ دینا جائز ہے کیونکہ کفارے کا سبب ان کے نزدیک قسم ہے۔ لہذا جب سبب (قسم) موجود ہے تو اس پر حکم (کفارہ) کو مرتب کرنا بھی درست ہوگا۔

نوٹ: المال کی قید کا فائدہ: شوافع کے نزدیک کفارہ مالیہ میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہوتا ہے بخلاف کفارہ بدنیہ کے اس میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا۔

نوٹ: احناف کے نزدیک قسم کفارے کا سبب نہیں بلکہ اس کا سبب حنث ہے لہذا حنث سے پہلے کفارہ دینا درست نہ ہوگا۔

احناف کا مؤقف: معلق بالشرط میں سبب صورۃً اگرچہ منعقد ہو جاتا ہے لیکن حقیقۃً منعقد نہیں ہوتا لہذا اگر کسی نے کہا: ''ان دخلت الدار فانت طالق'' تو گویا اس نے دخول سے قبل ''انت طالق'' کہا ہی نہیں ہے بلکہ جب شرط (دخول الدار) پایا جائے گا اس وقت سبب (انت طالق) بھی پایا جائے گا۔

احناف کی دلیل: لان الایجاب لا یوجد الا برکنہ ولا یثبت، الخ.

احناف کے نزدیک معلق بالشرط سبب سے بھی مانع ہوتا ہے، کیونکہ ایجاب بغیر رکن کے اور غیر محل میں ثابت نہیں ہوتا اور معلق بالشرط میں رکن (انت طالق) تو پایا جا رہا ہے

لیکن محل نہیں پایا جارہا کہ سبب و محل کے مابین شرط حائل ہوگئی تو معلق بالشرط محل کے ساتھ متصل نہ ہوا، اور معلق بالشرط چونکہ محل کے ساتھ متصل نہیں ہے لہذا سبب بھی منعقد نہ ہوگا۔

احناف کے مذکورہ قاعدے کی وجہ سے شوافع کی طرف سے پیش کردہ تفریعات کا حکم ماقبل حکم کے برعکس ہوجائے گا۔ احناف کے نزدیک طلاق وعتاق کو مِلک پر معلق کرنا درست ہوگا اور حنث سے قبل کفارہ دینا درست نہ ہوگا۔ لہذا **ان نکحتک فانت طالق** اور **ان ملکتک فانت حر** لغو نہ ہونگے، کیونکہ یہاں **انتِ طالق** اور **انتِ حر** کو سبب بننے سے شرط مانع ہے کہ یہ شرط کے پائے جانے کے وقت سبب بنیں گے اور جب شرط (نکاح و مِلک) پائی جائے گی تو اس وقت محل موجود ہوگا اور **انت طالق** و **انت حر** سبب کے طور پر منعقد ہوتے ہی طلاق وحریت واقع ہوجائیں گی۔

نوٹ: احناف کے نزدیک عدمِ حکم عدمِ شرط کی وجہ سے نہیں بلکہ عدمِ سبب کی وجہ سے ہے لہذا یہ عدمِ شرعی نہیں بلکہ عدمِ اصلی ہوگا۔

الاختلاف بعنوان آخر: شوافع کے نزدیک کلام میں اصل جزا ہوتی ہے اور شرط اس کے لیے قید ہوتی ہے، لہذا "**انت طالق ان دخلت الدار**" کا معنی ہوگا "**انت طالق فی وقت دخولک الدا**" لہذا یہ قید طلاق کو اس میں منحصر کردے گی، یہی اہل عربیہ کا مذہب ہے۔

احناف: شرط و جزا دونوں کلامِ واحد کے بمنزلہ ہوتے ہیں اور شرط کے وقت وقوعِ طلاق پر دلالت کریں گے لہذا یہ حصر پر دلالت نہیں کریں گے اور یہی اھل معقول کا مذہب ہے۔

اعتراض: مصنف نے الحق الوصف بالشرط کا جواب کیوں نہیں دیا؟

جواب: (۱)......مصنف نے **التعلیق بالشرط عاملاً فی منع الحکم** کا جو جواب دیا ہے وہی **الحق الوصف بالشرط** کا جواب ہوگا۔

(۲)......اس کا جواب واضح ہے لہذا اس کو ذکر نہ کیا کیونکہ وصف کے تین درجات ہیں:

(۱)......ادنی درجہ: اتفاقی، مثلاً: ﴿وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ﴾

(۲)......اوسط درجہ: بمعنی شرط، مثلاً: ﴿مِّنْ فَتَیٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾

(۳)......اعلیٰ درجہ: بمعنی علت، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾

جب اعلی درجہ (علت) کا منتفی ہونا حکم کے منتفی ہونے میں مؤثر نہیں تو جو ادنی واوسط کا منتفی ہونا تو بدرجہ اولیٰ حکم کے انتفاء میں مؤثر نہ ہوگا۔

الوجه الثالث من الوجوه الفاسدة:

شوافع: مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اگرچہ مطلق ومقید دو الگ الگ حادثوں میں وارد ہوئے ہوں اور جب ایک ہی حادثہ میں مطلق ومقید وارد ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا۔

حادثہ واحد کی مثال: ظہار کے کفارے کی آیت، یہ ایک ہی حادثہ ہے اور اس میں تین احکام (۱) غلام آزاد کرنے، (۲) روزے رکھنے، (۳) اور کھانا کھلانے کو ذکر فرمایا۔ اوّل وثانی ''مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا'' کی قید کے ساتھ مقید ہیں اور **اطعام مطلق** ہے لہذا اس مطلق کو بھی مقید پر محمول کریں گے اور اطعام میں بھی ''مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا'' کی قید ملحوظ ہوگی۔

حادثین کی مثال: کفارہ قتل میں کفارہ مقید ہے: فرمایا ﴿فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ اور

ظہار میں کفارہ مطلق ہے،فرمایا: ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ﴾لہذا مطلق کفارہ کومقید کفارہ پر محمول کریں گےاور کفارۂ ظہار میں بھی رقبہ مومنہ ضروری ہوگا۔

شوافع کی دلیل: کفارۂ قتل میں ''مُؤْمِنَةٍ'' کے وصف کی زیادتی ہے جوکہ شرط کے قائم مقام ہے گویا کہ فرمایا:''فتحرير رقبةان كانت مومنة''لہذ اغلام اگر مومن نہ ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا اور قیاساًاسی پر تمام کفارے محمول ہونگے، کہ یہ سب کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں۔

سوال:الطعام فی الیمین لم یثبت فی القتل،الخ. اس عبارت کی وضاحت کریں؟

جواب: یہ عبارت شوافع پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض: جس طرح آپ ایمان کی قید کے حق میں کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل پر محمول کرتے ہیں تو آپ کو چاہیے کہ آپ دس مساکین کو کھانا کھلانا کے حق میں کفارۂ قتل کو کفارۂ یمین پر محمول کرکے کفارۂ قتل میں بھی کھانا کھلانے کو جائز قرار دیں، حالانکہ آپ ایسانہیں کرتے۔

جواب:والطعام فی الیمین لم یثبت،الخ. کفارۂ یمین کا طعام کفارۂ قتل میں ثابت نہیں ہے کیونکہ''عشرة مساكين''اسماءِعدد میں سے اسمِ علم ہےاوراسمِ عدد جب موجود ہوتو حکم کو ثابت کرتا ہےاور نہ ہوتو حکم کی نفی نہیں کرتا۔اسمِ عدد جب اصل (کفارۂ یمین) میں نفی کو ثابت نہیں کرتا تو فرع (کفارۂ قتل) میں نفی کو کیسے ثابت کرے گا، بخلاف وصف کے کیونکہ وصف کی نفی حکم کی نفی ثابت کرتی ہے۔

سوال: مطلق کومقید پر محمول کرنے میں احناف کا مؤقف کیا ہے؟

جواب:وعندنالايحمل المطلق على المقيد،الخ. احناف کےنزدیک چونکہ

مطلق ومقید میں سے ہر ایک پر عمل کرنا ممکن ہے، لہذا حادثہ ایک بھی ہو تب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے اور اگر حادثہ دو ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا۔ لہذا قتل میں کفارہ مقید ہوگا اور دیگر معاملات میں کفارہ مطلق ہوگا اور ظہار کے کفارے میں تحریر وصیام ﴿مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا﴾ سے مقید ہوگا جبکہ ''طعام'' مطلق ہوگا۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی ایک صورت: **الا ان یکون فی حکم الواحد، الخ.**

جب مطلق ومقید حکمِ واحد میں واقع ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کریں گے، مثلاً: کفارۂ یمین کے روزے قراءتِ عامہ میں ان کا حکم مطلق ہے، فرمایا: ﴿فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ﴾ اس میں ''تتابع'' کی شرط نہیں ہے، جبکہ قراءتِ ابن مسعود میں ہے ''**فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّام مُتَتَابِعَاتٍ**'' اس میں حکم ''**تتابع**'' کی قید کے ساتھ مقید ہے، یہاں حکمِ واحد (کفارۂ یمین) میں مطلق ومقید وارد ہوئے ہیں لہذا مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع شرط ہوگا۔

علت: کیونکہ حکمِ واحد دو متضاد اوصاف کو قبول نہیں کرتا لہذا جب حکم کی تقیید ثابت ہے تو اس کا مطلق باطل ہو جائے گا۔

نوٹ: امام شافعی رَحْمَةُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ اپنے قاعدہ مستمرہ کے باوجود اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے کیونکہ آپ قرأتِ غیر متواتر (خواہ مشہور ہوں یا خبرِ واحد) پر عمل نہیں کرتے۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی متفق علیہ مثال: وہ اعرابی کہ جس نے رمضان المبارک میں جان بوجھ کر اپنی زوجہ سے جماع کر لیا تھا، اس واقعہ میں وارد ایک روایت میں کفارے کے دو ماہ کے روزے مطلق ہیں اور ایک اور روایت میں روزے تتابع کی شرط کے ساتھ مقید ہیں، لہذا مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور اس کفارے

کے روزوں میں تتابع شرط ہوگا۔

احناف پراعتراض: ادوا من کل حر وعبد، اور ادوا من کل حرٍ و عبدٍ من المسلمین، دونوں روایتیں حادثہ واحدہ (صدقۂ فطر) اور حکمِ واحد (اداءِ صاع یا نصف صاع) میں وارد ہیں اور ان میں اوّل مطلق ثانی مقید ہے، لہذا مذکورہ قاعدہ کے مطابق مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیے حالانکہ آپ ایسا نہیں کرتے اور آقا پر کافر و مسلمان غلام دونوں کا فطرہ لازم کرتے ہیں؟

جواب: مطلق و مقید جب حادثہ واحدہ اور حکمِ واحد میں ہوں تو تضاد کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور جب یہ اسباب یا شرائط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ ہی کوئی تضاد ہوگا لہذا ممکن ہے کہ مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ اور مقید اپنی تقیید کے ساتھ سبب بنے۔

حاصلِ کلام: (۱)...... مطلق و مقید ایک ہی حکم و حادثہ میں ہوں تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول ہوگا۔

(۲)...... مطلق و مقید متعدد حکم و حادثہ میں ہوں تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا۔

(۳)...... مذکورہ صورتیں نہ ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے میں اختلاف ہے جیسا کہ گزرا ہے۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنے میں امام شافعی کی دلیل کا رد:

()...... **لا نسلم ان القید بمعنی الشرط، الخ.** ہم یہ بات تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وصف کی قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے کیونکہ وصف کبھی اتفاقی، کبھی بمعنی علت اور کبھی کشف و مدح وذم کے لیے آتا ہے۔

()......ولئن كان،الخ. برسبیل تسلیم وصف کی قید اگر شرط کے معنی میں ہوتی تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شرط نفی کو ثابت کرتی ہے، کیونکہ متنازع فیہ وہ شرط نحوی جس پر حروف شرط داخل ہوتے ہیں اور اس کی نفی حکم کی نفی میں مؤثر نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی، نفی شرعی نہیں بلکہ نفی اصل ہے۔

(۳)......ولئن كان فانما يصح الاستدلال الخ. برسبیلِ تسلیم اگر شرط نفی کو ثابت کرتی ہے تو وصف کے ذریعے غیر پر استدلال کرنا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب مقیس ومقیس علیہ میں مماثلت ہو جبکہ یہاں (کفارۂ قتل و کفارۂ ظہار) میں تو مماثلت ہی نہیں ہے لہذا اوّل میں کفارہ مقید ضروری ہوگا اور ثانی میں کفارہ مطلق کفایت کرے گا۔ جبکہ ان دونوں کی تقسیم بھی مختلف ہے کہ قتل میں اولاً تحریر پھر صیام شهرَین اور پھر اطعامِ مساکین کا حکم ہے جبکہ یمین میں اولاً اطعام، کسوۃ اور تحریر رقبة میں اختیار دیا گیا پھر ان میں سے کسی پر قدرت نہ ہو تو صیامِ ثلثه کا حکم دیا گیا۔ اللہ عَزَّوَجَلَّ عالم کی مصلحتیں جاننے والا ہے، لہذا اس نے ہر جنایت میں جو چاہا مقرر فرمایا اس لیے ہم ان میں سے ایک نص کو دوسری پر محمول نہ کریں گے کیونکہ اس طرح احکام کے اسرار کو ضائع کرنا لازم آئے گا۔

سوال: اما قيد الاسامة و العدالة،الخ. اس عبارت کی غرض بیان کریں؟

جواب: اس عبارت میں احناف پر ہونے والے دو اعتراضوں کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض: (1)......خمس من الابل شاة اور خمس من الابل السائم شاة دونوں روایات سبب کے بارے میں وارد ہیں اوّل مطلق اور ثانی مقید ہے۔ آپ کے قاعدے کے مطابق مطلق ومقید اسباب میں وارد ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا

جائے گا جبکہ مذکورہ مسئلہ میں آپ مطلق کومقید پرمحمول کرتے ہیں اور آپ کہتے ہیں غیرِ سائمہ میں زکوٰۃ لازم نہیں ہوتی؟

اعتراض:(2)......**واستشهدوا شهيدين من رجالكم** مطلق ہے اور **واشهدوا ذوى عدل منكم** مقید ہے اور یہاں آپ مطلق کومقید پرمحمول کرتے ہیں حالانکہ آپ کا قاعدہ ہے کہ جب حادثہ ایک نہ ہوتو مطلق کومقید پرمحمول نہیں کیا جاتا۔

جواب:(1)......غیرِ سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ ہم نے مطلق کو مقید پرمحمول کیا بلکہ سنتِ معروفہ سے ثابت ہے کہ غیرِ سائمہ میں زکوٰۃ نہ ہوگی۔جیسا کہ روایت میں ہے:**لازكوة فى العوامل والحوامل والعلوفه** اور یہ تینوں غیر سائمہ ہیں۔

جواب:(2)......اور گواہوں میں عدالت کی قید مطلق کومقید پرمحمول کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ نص میں فاسق کی خبر کی تفتیش کا حکم ہے ارشاد فرمایا: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا﴾ جب فاسق کی خبر میں توقف واجب ہے لہذا گواہ میں لازماً عدالت کی شرط ہوگی۔

الوجه الرابع من الوجوه الفاسدة

امام مالک رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰى عَلَيْه فرماتے ہیں: دوکلاموں کوحرفِ واؤ کے ساتھ جمع کرنا ان دوکلاموں کوحکم میں بھی مشترک ہونے کوثابت کرتا ہے کیونکہ جملوں میں مناسبت شرط ہے۔مثلاً:﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾ یہ دوکامل جملے ہیں اوران میں سے ایک کا دوسرے جملے پرحرفِ واؤ کے ساتھ عطف ڈالا گیا ہے لہذا یہ دونوں جملے حکم میں بھی مشترک ہوں گے اور بچہ پرزکوٰۃ لازم نہ ہوگی کیونکہ اس کا حکم نماز کے حکم کے

ساتھ ملا ہوا ہے۔

احناف: ہمارے نزدیک بھی بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی مگر مذکورہ قاعدہ کی وجہ سے نہیں بلکہ حدیث: **لا زکوٰۃ فی مال الصبی** کی وجہ سے۔

امام مالک کی دلیل: امام مالک جملہ کاملہ معطوفہ علی جملہ کاملہ کو جملہ ناقصہ معطوفہ علی جملہ کاملہ پر قیاس کرتے ہیں۔ مثلاً: زینبُ طالق و ھند، اس میں دونوں حکم میں مشترک ہیں لہذا مذکورہ آیت میں بھی دونوں جملے حکم میں مشترک ہونگے۔

احناف: دو جملے حرفِ واؤ کے ساتھ جمع ہوں تو اس سے ان کا حکم میں مشترک ہونا ثابت نہ ہوگا۔

مالکیہ کی دلیل کا رد: آپ کا مذکورہ قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ پر عطف کرنا شرکت کو اس لئے ثابت کرتا ہے کہ جملہ ناقصہ خبر کا محتاج ہوتا ہے، مثلاً ''زینبُ طالق و ھند ''میں ھند جملہ ناقصہ ہے اور خبر (لفظِ طلاق) کا محتاج ہے۔ جبکہ جملہ کاملہ تام ہوتا ہے اور اس کو شرکت کی حاجت نہیں ہوتی مگر جہاں حاجت ہو تو جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر عطف کے باوجود وہ دونوں حکم میں مشترک ہوں گے، مثلاً: ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر . اس میں دوسرا جملہ عبدی حر ایقاعاً تو تام ہے لیکن تعلیقاً ناقص ہے لہذا تعلیق میں دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ مشترک ہوگا بخلاف اس جملے کے ''ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق ''اس میں زینب کی طلاق معلق نہ ہوگی کہ یہاں زینب کی طلاق میں قائل کا مقصود تعلیق نہیں تنجیز ہے اگر اس میں مقصود تعلیق ہوتا تو وہ فانت طالق و زینب کہتا، یعنی خبر (طالق) ذکر نہ کرتا۔

الوجه الخامس من الوجوه الفاسدة

طرزِ سابق کے برخلاف کہ یہاں اصالۃً اپنے مذہب کو بیان کیا اور وجہ فاسد کو تبعاً بیان فرمایا۔
صیغہ عام جب کسی نص یا صحابی کے قول میں کلامِ ابتدائی کے طور پر واقع ہو تو بالاتفاق وہ سببِ خاص کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ تمام افراد میں عام ہوگا۔
اگر کلام ابتدائی نہ ہو تو اس کی چار صورتیں بنتی ہیں:

(۱)......صیغہ عام مخرجِ جزاء میں واقع ہو، مثلاً: **ان ماعزاً زنی فرُجِمَ** اور **سهى رسول اللّٰه علیه السلام فسجد**. ان میں رُجِمَ اور سَجَدَ صیغۂ عام ہیں۔

(۲)......صیغہ عام مخرجِ جواب میں واقع ہو اور جواب میں حاجت سے زیادہ کلام نہ ہو، مثلاً: زید نے بکر کو ناشتہ کے لیے بلایا تو بکر نے جواب میں کہا: **ان تغدیتُ فعبدی حر**، اس میں ''**تغدیتُ**'' صیغۂ عام ہے، جواب کی جگہ میں واقع ہوا ہے اور حاجت سے زیادہ کلام بھی نہیں۔

(۳)......صیغہ عام مخرجِ جواب میں واقع ہو اور مستقل بنفسہ نہ ہو، مثلاً: زید نے بکر کو کہا: **أليس لی علیک الف درهم ؟** بکر نے جواب میں کہا: **بلیٰ**. یا زید نے کہا: **أكان لی علیک الف درهم؟** تو بکر نے جواب میں کہا: **بلیٰ** ۔اس میں **بَلیٰ** صیغۂ عام مخرجِ جواب میں واقع ہوا ہے اور جواب مستقل بنفسہ نہیں ہے۔

ان تین صورتوں میں صیغۂ عام بالاتفاق سببِ ورود کے ساتھ خاص ہوگا اور قطعاً ابتداءِ کلام کا احتمال نہ رکھے گا۔
متنازع فیہ چوتھی صورت ملاحظہ فرمائیں:

(۴)......صیغہ عام مخرجِ جواب میں واقع ہو اور حاجت سے زیادہ کلام کیا گیا ہو، مثلاً:

ناشتہ والی صورت میں **مدعو** نے جواب دیا: **ان تغدیتُ الیوم فعبدی حر**. اس میں **الیوم** حاجت سے زائد ہے۔

احناف: مذکورہ صورت میں صیغۂ عام سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ تمام افراد میں کلام ابتدائی کی طرح عام ہوگا لہذا قائل اس دن جہاں جس جگہ، داعی کے ساتھ یا داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ یا اکیلے ناشتہ کرے ہر صورت میں حانث ہوجائے گا۔

امام مالک وشافعی وزفر: مذکورہ صورت میں بھی صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا لہذا قائل نے اس دن داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ یا اکیلے ناشتہ کیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ غلام تبھی آزاد ہوگا کہ قائل اسی دن داعی کے ساتھ ناشتہ کرے کہ صیغہ عام سبب ورود کے ساتھ خاص ہے۔

احناف کی دلیل: **ان تغدیتُ الیوم فعبدی حر** میں **الیوم** کی قید لغو ہے لہذا صیغۂ عام سبب ورود کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔

شارح کا اشکال: ان صیغوں (**رُجم، سجد، نَعَم، بلیٰ، ان تغدیتُ**) پر عام کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے۔

اشکال کے جوابات: عام سے **مصطلح علیہ** عام مراد نہیں بلکہ یہاں مطلق عام مراد ہے، جیسا کہ امام شافعی رَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰی عَلَيْه کی رائے ہے، قطع نظر اس کے کہ **رُجِمَ** کا صیغہ کس کے تحت وارد ہوا یہ صیغہ ہر قسم کے رجم کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ وہ رجم زنا کا ہو یا غیرِ زنا کا، اسی طرح **سَجَدَ** بھی سہو وغیرِ سہو کے سجدے کو اور **تغدیتُ** بھی غداءِ موعو وغیرِ موعو کو عام ہے۔

الوجه السادس من الوجوه الفاسدة

بعض شوافع کا مؤقف: الکلام المذکور للمدح اولذم لاعموم له، الخ . جو کلام مدح یا ذم کے لیے مذکور ہو اس کو عموم حاصل نہ ہوگا اگر چہ لفظ عام ہو، مثلاً: ﴿اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ ۝ وَّ اِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ ﴾۔ ان آیات سے ہر بروفاجر کے حال پر استدلال نہیں کر سکتے بلکہ ان آیات سے صرف ان کے حال پر استدلال ہوگا کہ جن کے بارے میں یہ آیات نازل ہوئیں اور باقی افراد کو ان پر قیاس کیا جائے گا یا ان کا حال کسی دوسرے نص سے ثابت ہوگا۔

احناف کا مؤقف: اگر لفظ عام ہو تو اس کو عموم حاصل ہوگا اگر چہ کلام مدح و ذم کے لیے مذکور ہو۔

علت: لفظ عموم پر دلالت کرے تو اس کا مدح و ذم پر دلالت کرنا عموم کے منافی نہ ہوگا۔

مثال: ﴿وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا یُنْفِقُوْنَهَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ ﴾ یہ آیت اگر چہ مخصوص قوم کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن الفاظ کے عموم کے ذریعے عورت کے زیور میں زکوٰۃ کے وجوب پر استدلال کیا جائے گا۔

نوٹ: مذکر کا صیغہ مذکورہ آیت میں تغلیباً وارد ہوا ہے۔

الوجه السابع من الوجوه الفاسدة

جمہور شوافع کا مؤقف: الجمع المضاف الی الجماعة حکم حقیقة الجماعة فی کل واحد . جمع کی اضافت جماعت کی طرف ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ جماعت کی حقیقت کا حکم ہر ایک فرد میں ہوگا یعنی یہ بات ضروری ہے کہ جمع اوّل کا ہر ایک فرد جمع ثانی کے ہر ہر فرد کو شامل ہوں، مثلاً: ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ اس میں

﴿اَمْوٰلِهِمْ﴾ الجمع المضاف الى الجمع کے قبیل سے ہے لہذا جمعِ اوّل ﴿اَمْوٰلِ﴾ کا ہرایک فرد جمع ثانی ﴿هِمْ﴾ کے ہرایک فرد کے لیے ثابت ہوگا۔اس سے معلوم ہوا کہ اموال کے ہرایک فرد (سوائم ،نقود،عروض) میں اغنیا کے ہرایک فرد پر زکوٰۃ لازم ہیں۔

رد: بالا جماع ہر درہم ودینار میں زکوٰۃ واجب نہیں حالانکہ یہ اموال کے افراد ہیں لہذا مال کی تمام انواع میں زکوٰۃ لازم نہ ہوگی۔

احناف: جمع کی اضافت جمع کی طرف ہوتو احاد کا مقابلہ احاد کے ساتھ ہوتا ہے،مثلا: **رکبوا دوابهم.** کا معنی ہے: ہرفرد اپنی سواری پر سوار ہوا۔لہذا کسی شخص نے اپنی دو بیویوں کو کہا: **اذاو لدتماو لدَين فانتماطالقتان.** تو دونوں عورتوں کے دودو بچے جننا ضروری نہ ہوگا بلکہ دونوں عورتوں نے ایک ایک بچہ جنا تو دونوں کو طلاق واقع ہو جائے گی۔

نوٹ: مذکورہ مسئلہ میں امام شافعی وزفر کے نزدیک ہرایک عورت نے دودو بچے جنے تو ہی طلاق واقع ہوگی۔

الوجه الثامن من الوجوه الفاسدة

الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده و النهى عن الشئ،الخ.

امر بالشئ اور نہی عن الشئ کس کا تقاضہ کرتے ہیں اس میں کثیر اختلاف ہے۔

امام الحرمین وامام غزالی: امر ونہی کی ضد میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔

امام جصاص: امر بالشئ اپنی ضد کی نہی اور نہی عن الشئ اپنی ضد کے امر کا تقاضہ کرتی ہے۔

علت: کیونکہ امر اپنی ضد کی حرمت اور نہی اپنی ضد کے وجوب پر دلالت کرتا ہے،اگر ایک ہی ضد ہوتو فبہا اور اگر اضداد کثیر ہوں تو امر میں تمام اضداد حرام ہوں گی اور نہی

میں اضداد میں سے کوئی غیر معین ضد کو لانا کافی ہوگا۔

احناف: امر بالشئ اپنی ضد کی کراہت اور نہی عن الشئ اپنی ضد کے سنتِ واجبہ کے معنی میں ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔

علت: کوئی بھی شئ فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ ضد میں حکم امر کی پیروی کے ضروری ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اوّل میں (امر بالشئ) ادنیٰ درجہ (کراہت) کفایت کرے گا کیونکہ کراہت درجہ میں فرض سے کم ہے اور ثانی (نہی عن الشئ) میں ادنیٰ درجہ (سنتِ واجبہ) کافی ہوگا کیونکہ یہ درجہ میں فرض سے کم ہے۔

نوٹ: متن کی عبارت ''یقتضی النھی'' میں اقتضاء سے مراد اصطلاحی اقتضاء النص نہیں ہے کہ منطوق کی تصحیح کے لیے غیر منطوق کو منطوق بنایا جائے بلکہ یہاں محض امرِ لازم کو ثابت کیا گیا ہے۔

فائدہ: مذکورہ قاعدہ اس وقت ہے کہ جب ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم نہ آئے اور اگر تفویتِ مامور بہ لازم آئے تو بالاتفاق مامور بہ کی ضد حرام ہوگی۔

احناف کے مذکورہ قاعدہ سے مستنبط اصول: امر میں چونکہ حرمت مقصود نہیں ہوتی لہذا اس حرمت کا اعتبار تبھی ہوگا جب ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ فوت ہوجائے اور ضد میں مشغول ہونے سے اگر مامور بہ فوت نہ ہو تو ضد مکروہ ہوگی، مثلا: قعدۂ اُولیٰ سے فراغت کے بعد قیام کا امر ہے، قعدہ سے نہی مقصود نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی قعدۂ اولیٰ سے فراغت کے بعد کچھ دیر بیٹھا رہا تو نفسِ قعود سے نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ضرور ہوگی۔ اور اگر قعدہ اولیٰ سے فراغت کے بعد کوئی بیٹھا ہی رہا اور قیام پر قدرت کے باوجود قیام نہ کیا تو ضد (قعدہ) میں مشغول ہونے سے مامور بہ (قیام)

فوت ہوجائے گا اور نماز فاسد ہوجائے گی۔(مذکورہ قاعدہ حاشیہ وشرح کوملا کر مکمل کیا گیا ہے)
اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز کے وقت میں وسعت ہوتو فرض کی ضد میں مشغول ہونا حرام نہ ہوگا اور اگر وقت تنگ ہوتو ضد میں مشغول ہونا حرام ہوگا اگر چہ وہ ضد فی نفسہ عبادتِ مقصودہ ہو وامرِ مباح ہو۔

مسئلہ: **و لهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس، الخ.** محرم کو چونکہ سلا ہوا لباس پہننے سے منع کیا گیا ہے لہذا اس کی ضد یعنی ازار ورداء محرم کے لیے سنت ہوں گے یعنی سنتِ مؤکدہ کی طرح اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا ورنہ یہاں سنتِ اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ سنتِ اصطلاحی عقل سے ثابتِ امر کو نہیں بلکہ سرکار صَلَّى اللّٰه تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰله وَسَلَّم سے مروی قول وفعل کو کہا جاتا ہے۔

مسئلہ: **قال ابو یوسف من سجد على مكان، الخ.**

سوال: کسی شخص نے نجس جگہ پر سجدہ کیا اور پھر پاک جگہ پر اس سجدہ کا اعادہ کیا تو اس کی نماز کا کیا حکم ہے؟

جواب: امام ابو یوسف کے نزدیک مذکورہ صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی۔

علت: نمازی کو پاک جگہ پر سجدہ کرنے کا امر ہے اور اس کی ضد کی نہی قصداً نہیں ہے اور یہ بات ماقبل میں گزری ہے کہ امر کی ضد حرام اس وقت ہوگی کہ جب ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ فوت ہوجائے اور مامور بہ فوت نہ ہوتو ضد حرام نہ ہوگی اور مذکورہ صورت میں ضد (نجس جگہ پر سجدہ) میں مشغول ہونے سے مامور بہ (پاک جگہ پر سجدہ کرنا) فوت نہیں ہوا کہ نمازی نے پاک جگہ پر اس سجدے کا اعادہ کرلیا ہے، لہذا ضد حرام نہ ہوگی اور نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔

طرفین: مذکورہ صورت میں نماز فاسد ہوجائے گی۔

علت: ضد (ناپاک جگہ پرسجدہ کرنا) میں مشغول ہونے سے مامور بہ (پاک جگہ پرسجدہ کرنا) فوت ہوجائے گا لہذا ضد حرام ہوئی اور نماز فاسد ہوجائے گی وہ اس طرح کہ جس طرح روزے میں **کف عن اشیاء الثلثة** فرض دائمی ہے کہ کسی ایک جزء میں بھی اشیاء ثلثہ میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرنے سے مامور بہ فوت ہوجائے گا اور روزہ ٹوٹ جائے گا اسی طرح **تطهیر عن حمل النجاسة** نماز کا فرض دائمی ہے لہذا اس کی ضد (**حمل النجاسة**) مامور بہ کی وجہ سے فوت ہوجائے گا لہذا نماز فاسد ہوجائے گی۔

نوٹ: **ساجد علی النجس، حامل النجس** کے بمنزلہ ہے۔

فصل فی المشروعات

سوال: احکامِ مشروعہ کی کل کتنی اقسام ہیں؟

جواب: **المشروعات علی نوعین، الخ.**

(۱)......وہ احکامِ مشروعہ جن کو اللہ عَزَّوَجَلَّ نے اپنے بندوں کے لیے مشروع فرمایا دو قسموں پر مشتمل ہیں: عزیمت، رخصت۔

(۱)......**عزیمت:** **اسم لماهو اصل منها غیر متعلق بالعوارض.** یعنی: عزیمت مشروعات میں سے اس اصل کا نام ہے جس کا تعلق عوارض کے ساتھ نہ ہو۔

(۲)......**رخصت:** **هو ما يُغَيَّرُ من عسر الٰی یسرٍ.** (یہ رخصت مطلقہ کی تعریف ہے اس پر کلام رخصت کی بحث میں آئے گا)

سوال: عزیمت کی کتنی اقسام ہیں؟

جواب: وهی اربعة انواع فالاوّل فریضة وهی،الخ. عزیمت کی چار اقسام ہیں۔

وجہ حصر: اس کا منکر کافر ہوگا یا نہ ہوگا، اگر منکر کافر ہوتو فرض اور منکر کافر نہ ہوتو اس کے ترک پر عتاب ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر عتاب ہوگا تو واجب ہے اور عتاب نہ ہوتو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر ملامت کا مستحق تو سنت ہے اور ملامت کا مستحق نہ ہوتو نفل ہے۔

نوٹ: باعتبارِ ترک حرام فرض میں اور مکروہ واجب میں داخل ہوگا۔ اور مباح سے وجہ حصر پر اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ مباح کے انکار پر کفر ترک پر عتاب یا ملامت کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے جبکہ وجہ حصر ان مشروعات کی ہے جو مذکورہ اعتبار سے ہوں۔ (یہ جواب ضعیف ہے کہ مباح کا مشروع نہ ہونا معتزلہ کا نظریہ ہے۔) درست یہ ہے کہ مباح نفل کی تعریف میں داخل ہے کہ مباح کا انکار کفر نہیں اور نہ ہی اس کے ترک پر عتاب و ملامت ہے۔

سوال: فرض کی تعریف وحکم ومثال بیان کریں؟

جواب: فرض کی تعریف: لایحتمل زیادة ولا،الخ. جو زیادتی وکمی کا احتمال نہ رکھے اور ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس میں شبہ نہ ہو۔ جیسا کہ نماز کی رکعتوں روزوں کی تعداد وکیفیت متعین جس میں کمی وزیادتی نہیں ہوسکتی اور یہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہیں۔

مثال: ایمان، نماز، روزہ، حج، زکوۃ۔

حکم: علم کا لازم ہونا اور دل سے تصدیق کرنا، بدن کے ساتھ عمل کرنا، اس کا منکر کافر

اور بلاعذر ترک کرنے والا فاسق ہوگا۔

اعتراض: فرض کی تعریف بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہے لہذا فرض کی تعریف غیر کے دخول سے مانع نہ ہوئی۔

جواب: فرض کی تعریف میں ''مَــــا'' عزیمتِ معہودہ سے عبارت ہے، لہذا فرض کی تعریف میں نوافل ومباحات شامل نہ ہونگے۔

سوال: واجب کی تعریف مع حکم ومثال بیان کریں۔

جواب، واجب کی تعریف: **ماثبت بدليل فيه شبهة،الخ.** یعنی: جو ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس میں شبہ ہو، جیسے عام مخصوص البعض، مجمل اور خبرِ واحد۔

مثال: صدقہ فطر، اضحیہ یہ دونوں خبرِ واحد سے ثابت ہیں۔

حکم: علم کو لازم کرے گا لیکن علمِ قطعی کو لازم نہ کرے گ، اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اس پر عمل نہ کرنا اگر تاویلاً ہو تو کوئی حرج نہیں اور اخبارِ احاد کو خفیف جان کر ترک کیا گیا تو فاسق ہوگا۔

نوٹ: خفیف جاننے سے مراد یہ ہے کہ اخبارِ احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھتا ہو اور اگر حقارت کے سبب اس نے عمل نہ کیا تو یہ کفر ہوگا کیونکہ شریعت کو ہلکا جاننا کفر ہے۔

سوال: سنت کی تعریف مع حکم بیان کریں؟

جواب، سنت کی تعریف: **الطريقة المسلوكة فى الدين،الخ.** یعنی: وہ طریقہ جس کو دین میں پسند کیا گیا ہو۔

حکم: **ان يطالب المرء باقامتهامن غيرافتراض ولا وجوب،** یعنی: اس کو قائم

کرنے کا بندے سے مطالبہ ہو بغیر اس کے کہ وہ فرض ہو یا واجب ہو۔

فوائد قیود: (۱)......**ان یطالب:** اس کی قید سے نفل نکل گیا۔

(۲)......**من غیر افتراض ولا وجوب،** اس کی قید سے فرض وواجب دونوں نکل گئے۔

اشکال: مذکورہ تعریف سُننِ ھدی کی ہے جبکہ آنے والی تقسیم مطلق سنت کی ہے۔

فائدہ: سنت کا اطلاق حضور صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم اور صحابہ کے طریقے پر ہوتا ہے، مثلاً: سنتِ ابوبکر، سنتِ خلفاء راشدین۔

امام شافعی کا مؤقف: جب مطلق سنت کا لفظ بولا جائے تو اس سے آقا صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم کی سنت مراد ہوتی ہے اور جب کسی اور کی سنت مراد ہو تو مقید کر کے مثلاً سُنتِ شیخین کہا جاتا ہے۔

سنتِ مطلقہ کی اقسام: سنن الھدی، سنن الزوائد۔

(۱)......**سنن الھدی:** جس پر سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم نے بطورِ عبادت ہمیشگی فرمائی ہو اور بلا عذر ایک دو مرتبہ اس کا ترک بھی فرمایا ہو۔ مثلاً: اذان واقامت۔

حکم: اس کا تارک اساءت کا مستحق ہوگا۔

(۲)......سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم نے جو افعال عبادۃً نہیں بلکہ عادۃً کیے ہوں۔

حکم: اس کا تارک اساءت کا مستحق نہیں ہوگا۔

مثال: سرخ، سفید، سبز، لمبی آستین والا جبہ پہننا، کالا اور سرخ عمامہ پہننا۔

نوٹ: سننِ زوائد مستحب کے معنی میں ہیں مگر مستحب وہ ہے جو اولیا وعلما کی عادت ہو اور سنتِ زائدہ وہ ہے جو سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم کی عادتِ مبارکہ ہو۔

سوال: نفل کی تعریف مع حکم وامثلہ بیان کریں؟

جواب: اس کالغوی معنی زیادتی ہے۔

حکم: اس کے کرنے پر بندے کوثواب ملے گااور ترک پر عتاب نہ ہوگا۔

نوٹ: مذکورہ معنی کے اعتبار سے مسافر دورکعتوں سے زیادہ جورکعات ادا کرے گا وہ نفل ہونگی کہ کرنے پرثواب ہوگااور ترک پرعتاب نہ ہوگا۔

اعتراض: مذکورہ نوٹ فقہا کے قول کے مخالف ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعتیں ادا کیں اوردوسری رکعت پرقعدہ کیا تواس کے فرض مکمل ہوجائیں گےاوروہ گناہ گار ہوگا۔

جواب: مسافر کا مذکورہ صورت میں گناہ گار ہونا ان دورکعتوں کی وجہ سےنہیں بلکہ سلام کومؤخر کرنے اورفرض کے ساتھ نفل ملانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

سوال: نوافل شروع کرنے سے کیالازم ہوجاتے ہیں؟

جواب: امام شافعی: جب نوافل کی ابتدا کرنالازم نہیں تو شروع کرنے کے بعد بھی لازم نہ ہونگے ،لہذا شروع کرکےتوڑ دیاتو قضا بھی لازم نہ ہوگی خواہ نماز ہویاروزہ۔

احناف: نوافل شروع کرنے سے لازم ہوجاتے ہیں اورتوڑنے کی صورت میں ان کی قضابھی لازم ہوتی ہے۔

علت: اعمال کو باطل کرناممنوع ہے،ارشادفرمایا: ﴿وَلَا تُبۡطِلُوۡۤا اَعۡمٰلَکُمۡ﴾ لہذا نوافل کومکمل کرنالازم ہوگاورنہ اعمال کو باطل کرنالازم آئے گا۔مثلاً: منت کےنوافل و روزے اولاً لازم نہیں ہوتے لیکن منت ماننے کے بعد لازم ہوجاتے ہیں ذکر کی حفاظت کے لیے۔جب ذکر کی حفاظت کے لیے ابتداءِ فعل واجب ہوجاتا ہےتو

ابتداءِ فعل کی حفاظت کے لیے اس کو باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔

سوال: رخصت کی اقسام کتنی ہیں؟

جواب: اس کی کل چار اقسام ہیں: دو رخصتِ حقیقی ہیں ان میں سے ایک دوسری سے احق ہے۔ جبکہ دو رخصتِ مجازی ہیں، ان میں سے ایک دوسری سے اَتم ہے۔

توضیح: اگر رخصت کی عزیمت پر عمل کرنا باقی ہو تو اسے رخصتِ حقیقیہ کہا جاتا ہے، اب اس میں عزیمت اگر مِن جمیع الوجوہ باقی ہو تو اسے رخصتِ حقیقیہ احق کہا جائے گا اور اگر مِن وجہ باقی اور مِن وجہ باقی نہ ہو تو اسے رخصتِ حقیقیہ غیر احق کہا جاتا ہے اور اگر رخصت کی عزیمت بالکل ہی نہ پائی جائے تو اسے رخصتِ مجازیہ کہا جائے گا، اب اگر عزیمت تمامِ عالم سے فوت ہو اور مواد میں سے کسی بھی شئ میں نہ ہو تو اسے رخصتِ مجازیہ اتم کہا جائے گا اور اگر عزیمت بعض مواد میں پائی جائے تو رخصتِ مجازیہ غیر اتم ہوگی۔

سوال: رخصتِ حقیقی کی قسمِ اوّل کی تعریف، حکم و امثلہ مطلوب ہیں؟

جواب: رخصتِ حقیقیہ کی **قسمِ اوّل:** مواخذہ کے ساقط ہونے میں جس کے اندر مباح کا معاملہ کیا گیا حالانکہ اس کا محرم و حکم دونوں قائم ہوں۔

امثلہ: (۱)......مکرَہ کا زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی رخصت ہے حالانکہ محرّم للشرک وحرمت دونوں قائم ہیں لیکن اس کے باوجود مکرہ کو اس کی رخصت ہے بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔ (۲) مکرہ کو رمضان کا روزہ توڑنے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (شھود شھر) اور حرمت موجود ہیں۔ (۳)......مکرہ کو غیر کا مال تلف کرنے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (ملکِ غیر) وحرمت موجود ہیں۔ (۴)......اپنی جان پر خوف ہو تو امر بالمعروف ترک کرنے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (وعید علیٰ ترکہ) وحرمت موجود ہیں۔

(۵)......مکرہ کو احرام پر جنایت کرنے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (احرام) وحرمت قائم ہیں۔(۶)......مضطر کو غیر کا مال بقدر حاجت کھانے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (ملکِ غیر) وحرمت موجود ہیں۔

مذکورہ تمام صورتوں میں محرم وحرمت کے باوجود بندہ کو رخصت حاصل ہے کیونکہ ان کا ارتکاب نہ کرنے سے بندہ کا حق کلیۃً فوت ہوجائے گا جبکہ ان کا ارتکاب کر لینے سے اللہ عَزَّوَجَلَّ یا مالک کا حق بالترتیب(۱)......تصدیق بالقلب(۲)......قضا(۳)......ضمان (۴)......اعتقادِ حرمتِ ترک(۵)......غرام اور(۶)......ضمان کی صورت میں باقی رہے گا۔

حکم:اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے حتی کہ مذکورہ صورتوں میں اگر بندہ نے صبر کیا اور اسے قتل کر دیا گیا یا خوف کے امر بالمعروف کیا یا اضطرار کے باوجود غیر کا مال نہ کھایا اور فوت ہو گیا تو وہ گناہ گار نہ ہو گا بلکہ شھادت کا ثواب پائے گا۔

سوال: رخصتِ حقیقیہ کی قسمِ ثانی کی تعریف حکم مثال بیان کریں؟

جواب: جس میں مباح کا معاملہ کیا گیا ہو باوجود یہ کہ سبب (محرم) قائم ہو لیکن حکم مؤخر ہو۔یہ قسمِ اوّل سے درجہ میں کم ہے کیونکہ حکم اس سے مؤخر ہوتا ہے۔

مثال: مسافر کو رمضان کا روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے باوجود یہ کہ سبب (شہودِ شھر) قائم ہے اور حکم (ادائیگی) مؤخر ہے۔

حکم: عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

علت: کیونکہ سبب کامل ہے،جبکہ اس صورت میں رخصت کے اندر تر دُد بھی ہے جبکہ عزیمت من وجہٍ رخصت کو بھی ادا کر دے گی۔کیونکہ رخصت آسانی کے لیے ہے اور آسانی جس طرح افطار میں ہے اسی طرح موافقتِ مسلمین کی وجہ سے روزہ رکھنے میں

بھی ہے کہ بعد میں روزہ رکھنا مشکل ہو جائے۔ ہاں اگر روزہ اس کو کمزور کر دے تو بالاتفاق افطار افضل ہوگا، مثلاً: جہاد میں۔

شوافع کا مؤقف: مذکورہ قسم میں رخصت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

دلیل: آقا صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے فرمایا وہ (یعنی سفر میں روزہ رکھنے والے) گناہ گار ہیں اور فرمایا: سفر میں روزہ رکھنا بھلائی نہیں۔

احناف کا جواب: مذکورہ روایات حالتِ جہاد پر محمول ہیں جیسا کہ گزرا۔

سوال: رخصتِ مجازیہ کی قسمِ اوّل کی تعریف، حکم، مثال بیان کریں؟

جواب: **رخصتِ مجازیہ اتم** وہ اعمالِ ثقیلہ ومحن شاقہ جو سابقہ شریعتوں میں موجود تھے لیکن ہمارے حق میں وہ مشروع نہیں بلکہ ہم سے ساقط ہیں۔

امثلہ: (۱)......اعضاءِ خاطئہ کو کاٹ دینا، (۱)......توبہ میں خود کو قتل کرنا، (۲)......غیرِ مسجد میں نماز کا جائز نہ ہونا، (۳)......تیمّم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا، (۴)...... رات کو سونے کے بعد روزہ دار کے لیے کھانا پینا حرام ہو جانا، (۵)......روزے کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا، (٦)......رات کے گناہ کا صبح دروازے پر لکھا ہوا ہونا۔

وجہ تسمیہ: اس کو رخصتِ مجازیہ اتم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور ہمارے لئے کسی بھی وقت مشروع نہیں ہوتے اور اگر ان پر عمل بھی کریں تو گناہ گار رہوں گے اور قیاس کا تو یہ تقاضہ ہے کہ اس قسم کو نسخ کہا جائے لیکن مجازاً اس کو رخصت کہا جاتا ہے۔

سوال: رخصتِ مجازیہ کی قسمِ ثانی کی تعریف حکم اور امثلہ بیان کریں؟

جواب: **رخصتِ مجازیہ غیرِ اتم** وہ اعمال جو بندوں سے ساقط ہوں باوجود یہ کہ وہ اعمال رخصت کے مقامات کے علاوہ بعض مقامات میں مشروع ہوں۔

وجہ تسمیہ: مواضع رخصت میں باقی نہ ہونے کی وجہ سے یہ مجاز کی قسم ہے لیکن بعض مقامات میں مشروع ہونے کی وجہ سے مجاز ہونے میں ناقص ہے۔

مثال: سفر میں اکمالِ صلوٰۃ کا ساقط ہونا۔

حکم: احناف: یہ رخصتِ اسقاط ہے اوراس کی عزیمت پرعمل کرنا جائزنہیں ہے۔

شوافع: یہ رخصتِ ترفیہ ہے اوراس کی عزیمت پرعمل کرنا اولیٰ ہے۔

شوافع کی دلیل: آیتِ سفر میں فرمایا: ﴿وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ، اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَكُمُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا﴾ اس آیت میں ''جُنَاح'' کی نفی فرمائی لہذا معلوم ہوا کہ اکمال اولیٰ ہے۔

احناف کی دلیل: حضرتِ عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھَا نے بارگاہِ رسالت میں عرض کی کہ ہم امن میں ہونے کے باوجود قصر کیوں کرتے ہیں۔

سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا: ''یہ اللہ عَزَّوَجَلَّ کا تم پر صدقہ ہے پس اس کے صدقے کو قبول کرو۔'' اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھتی ہو اسقاطِ محض کہلاتا ہے اور بندے اس کو رد نہیں کرسکتے۔ جیسا کہ قصاص کا ولی جنایت کو معاف کرنے کے بعد اس معافی کو رد نہیں کرسکتا۔ اگر متصدق ایسا شخص ہو کہ جس کی اطاعت لازم نہیں اس کا یہ حکم ہے تو جس کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ عَزَّوَجَلَّ اس میں بدرجہ اولیٰ یہ حکم ثابت ہوگا۔

شوافع کی دلیل کا جواب: آیت میں جُناح کی نفی تطییبِ نفس کے لیے ہے کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں ثواب مکمل ملے گا لہذا معلوم ہوا کہ جُناح کی قید پر قصر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ قید اتفاقی ہے۔

دیگر امثلہ: مضطر ومکرہ کے حق میں خمر ومردار کی حرمت کا ساقط ہونا، یہ مضطر ومکرہ کے حق میں حلال ہیں اور دیگر افراد کے حق میں حرام ہیں۔

حکم: ان میں رخصت پر عمل کرنا ضروری ہے لہذا مضطر ومکرہ نے اضطرار واکراہ کے باوجود ان کو کھا کر رخصت پر عمل نہ کیا اور فوت ہو گیا تو گناہ گار ہو گا۔

نوٹ: جمہور احناف کے نزدیک مضطر ومکرہ کے حق میں مُردار وخمر حلال ہیں۔

جبکہ امام شافعی وابو یوسف کے نزدیک خمر ومُردار مضطر ومکرہ کے حق میں حرام ہی ہیں لیکن اس پر مؤاخذہ نہ ہو گا۔

دلیل: آیت میں فرمایا: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ مغفرت کا ذکر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت قائم ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: مغفرت کا ذکر اس لیے فرمایا کہ ان کے لیے بقدرِ حاجت مُردار وخمر حلال ہیں لیکن حاجت سے زائد خطاءً کھالیں تو گناہ نہ ہو گا اللہ عَزَّوَجَل مغفرت فرمانے والا ہے۔

ثمرۂ اختلاف: کسی نے کہا کہ حرام نہ کھاؤ! پھر اس نے اضطرار واکراہ کی صورت میں مُردار کھا لیا یا خمر پی لی تو احناف کے نزدیک حانث نہ ہو گا جبکہ شوافع وامام ابو یوسف کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔ مدتِ مسح میں پاؤں نہ دھونے کی رخصت ہے لہذا مدتِ مسح میں دھونا مشروع نہ ہو گا اگرچہ کہ جس نے موزے نہیں پہنے اس کے حق میں مشروع ہو گا۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ مدتِ مسح میں دھونا مشروع نہیں ہے حالانکہ یہ ہدایۃ کے خلاف ہے کیونکہ اس میں ہے کہ اگر موزے اتار کر پاؤں دھوئیں تو اجر ملے گا۔

جواب: موزے اتارے بغیر دھونا غیر مشروع ہے اور اگر موزے اتار لیے تو اس کے حق میں رخصت ہی باقی نہ رہے گی کہ رخصت تو موزے پہنے ہوئے تھی لہذا پاؤں دھونا ضروری ہوگا اور مشقت زیادہ ہونے کے سبب اجر ملے گا۔

اصول: امر و نہی اپنی تمام اقسام کے ساتھ احکامِ مشروعہ کی طلب کے لیے آتے ہیں اور احکامِ شرعیہ کے اسباب کی طرف ان کی اضافت ہوتی ہے اگر چہ کہ مؤثرِ حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ مثلاً: ایمان کا سبب حدوثِ عالم، نماز کا سبب وقت، روزہ کا سبب ایامِ شہرِ رمضان، زکوۃ کا سبب ملکِ مال، صدقہ فطر کا سبب **الراس الذی یمونہ ویلی علیہ**، حج کا سبب بیت اللہ، عشر کا سبب ارض نامی تحقیقی، خراج کا سبب ارضِ نامی تقدیری، طہارت کا سبب نماز، معاملات کا سبب بقاءِ مقدور، قصاص کا سبب قتلِ ناحق عمدا، حدِ زِنا کا سبب زنا، حدِ سرقہ کا سبب سرقہ اور کفارے کا سبب امر دائر بین الخطر والاباحۃ ہے۔

سبب کی تعریف: جس کی طرف حکم کی نسبت ہو اور حکم کا جس کے ساتھ تعلق ہو وہ سبب کہلاتا ہے، یعنی منسوب الیہ اور متعلق بہ منسوب اور متعلق کے لیے سبب بنتے ہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی شے کی کسی شے کی اضافت یا اس کے ساتھ اس کا تعلق ہو وہ اس کا سبب ہوتا ہے، مثلاً: کسبُ فلانٍ۔

اعتراض: کبھی حکم اضافت شرط کی طرف بھی ہوتی ہے؟

جواب: حکم کی شرط کی طرف اضافت مجازاً کی جاتی ہے، مثلاً: صدقۃ الفطر، حجۃ الاسلام اوّل میں شرط (الفطر) کی طرف اور ثانی میں بھی شرط (الاسلام) کی طرف اضافت مجازی ہے۔

باب اقسام السنة

سنت کی تعریف: نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے قول، فعل پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے۔

حدیث کی تعریف: اس کا اطلاق صرف نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کے قول پر ہوتا ہے۔**نوٹ:** یہاں سنت سے مراد صرف اقوالِ نبی ہیں۔

یہ باب چار اقسام پر مشتمل ہے۔(۱)......**التقسیم الاول کیفیة الاتصال بنا من رسول اللّٰہ**، (۲)......**التقسیم الثانی فی الانقطاع**، (۳)......**التقسیم الثالث فی بیان محل الخبر الذی جعل الخبر فیه حجة**، (۴)...... **التقسیم الرابع فی بیان نفس الخبر.**

التقسیم الاول فی کیفةالاتصال بنا

سوال: اتصال کی اقسام کی وجہ حصر بیان کریں؟

جواب: وجہِ حصر: اتصال کامل ہوگا یا غیر کامل، اگر کامل ہو تو اس کو متواتر کہیں گے اور اگر غیر کامل ہو تو اس میں شبہ صرف صورۃً ہوگا یا صورۃً ومعناً دونوں طرح ہوگا، اوّل کو مشہور اور ثانی کو خبرِ واحد کہیں گے۔

متواتر کی تعریف، مثال وحکم: **هو الخبر الذی رواه قوم لا یحصی عددهم ولا یتوهم تواطؤهم علی الکذب.** وہ خبر جس کو ایسی قوم نے روایت کیا ہو کہ جن کی تعداد بے شمار ہو اور ان سب کا کذب پر متفق ہونے کا وہم نہ ہو اور یہی صورتِ حال اس خبر کی سند کے اوّل آخر اور وسط میں رہے۔ چونکہ رُواۃ عادل ہوتے ہیں اور

ان کے اماکن بھی مختلف ہوتے ہیں اس لیے ان کے کذب پر متفق ہونے کا وہم نہیں ہوسکتا۔متواتر میں معین تعداد کی شرط نہیں ہے بلکہ اتنی تعداد ضروری ہے جو علم ضروری کو ثابت کرے جبکہ بعض کے نزدیک تعداد شرط ہے:(۱)......ستر افراد،(۲)......چالیس افراد،(۳)......سات افراد۔**مثال:** قرآن مجید، پانچ نمازیں۔

نوٹ: یہ مثال خبرِ متواتر کی نہیں بلکہ مطلق متواتر کی ہے کیونکہ خبرِ متواتر کے وجود و عدمِ وجود میں اختلاف ہے:(۱)......خبرِ متواتر کا وجود معدوم ہے کیونکہ متواتر کی شرائط کسی بھی حدیث میں نہیں پائی جاتیں،(۲)......**انما الاعمال بالنیات** خبرِ متواتر ہے،(۳)......**البیته علی المدعی و الیمین علیٰ من انکر** خبرِ متواتر ہے۔

متواتر کا حکم: یہ روایت علمِ یقینی کو ثابت کرتی ہے، جیسے: مشاھدہ علم کو ثابت کرتا ہے، اس کا منکر کافر ہے۔

معتزلہ: خبرِ متواتر علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے کہ اس میں جانب صدق راجح ہوتی ہے۔

ابوبکر دقاق شافعی: خبرِ متواتر علم استدلالی کو ثابت کرتی ہے جو مقدمات کو ملاحظہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے.

خبرِ مشہور کی تعریف: وہ خبر جو صدرِ اوّل یعنی صحابہ کے زمانے میں خبرِ واحد کی طرح ہو اور اس کے بعد وہ خبر منتشر ہو جائے حتی کہ اس کو تابعین و تبع تابعین میں ایسی قوم روایت کرے کہ جن کا کذب پر متفق ہونے کا وہم نہ ہو سکے۔

خبرِ مشہور کا حکم: یہ علمِ طمانینت کو ثابت کرتی ہے، متواتر سے ادنیٰ اور خبرِ واحد سے اعلیٰ ہوتی ہے۔ اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے اور اس کا منکر کافر نہیں بلکہ گمراہ ہوگا۔

امام بصاص: خبرِ مشہور متواتر کی ہی ایک قسم ہے اور یہ علم یقین کو ثابت کرتی ہے اور متواتر کی طرح اس کا منکر کافر ہوگا۔

خبرِ واحد کی تعریف: وہ خبر جس کو ایک یا دو یا اس سے زائد راوی روایت کریں اس میں کوئی تعداد معین نہیں بشرطیکہ وہ متواتر یا مشہور تک نہ پہنچ جائے۔

خبرِ واحد کا حکم: یہ عمل کو لازم کرتی ہے لیکن یہ علمِ یقینی کو ثابت نہیں کرتی۔

سوال: خبرِ واحد کے عمل کو ثابت کرنے پر دلائل بیان کریں؟

جواب: ﴿1﴾...... **کتاب اللّٰہ:** ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾ مذکورہ آیت میں وارد ''لِّيَتَفَقَّهُوْا، وَلِيُنْذِرُوْا'' کی ضمائر ''طَآئِفَةٌ'' کی طرف راجح ہے اور اس کا اطلاق ایک، دو یا اس سے زائد افراد پر ہوتا ہے، جبکہ اللّٰہ تعالیٰ نے ان کی بات قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کو واجب قرار دیا لہٰذا معلوم ہوا کہ خبرِ واحد عمل کو ثابت کرتی ہے۔

نوٹ: مذکورہ معنی اس وقت ہوگا کہ ''لِّيَتَفَقَّهُوْا، وَلِيُنْذِرُوْا'' کی ضمائر ''طَآئِفَةٌ'' کی طرف اور ''اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ'' کی ضمائر ''فِرْقَةٍ'' کی طرف راجح ہوں۔

اس آیت میں ایک اور توجیہ بھی ہے جس کے مطابق ضمائر کا معاملہ گزشتہ تفصیل کے برعکس ہوگا اور اس وقت ہمارا مدعیٰ ثابت نہ ہوگا۔

﴿2﴾...... **سنت:** (۱)...... نبی کریم صلی صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے حضرت بریرہ کی صدقے کے متعلق خبر کو قبول فرمایا اور فرمایا: **لک صدقة ولنا هدية.**

(۲)...... آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے حضرت سلیمان رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کے صدقے کے متعلق خبر کو قبول فرمایا اور اسے لے کر تناول فرمایا۔

(۳)......حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کو آپ نے یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجا۔

(۴)......حضرت دحیہ کلبی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کو نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم نے دعوت الی الاسلام کا خط دے کر قیصر روم کی طرف بھیجا۔ یہ سب خبر واحد ہیں اگر خبر عمل کو لازم نہ کرتی تو آپ ان پر عمل کیوں کرتے؟ پتا چلا کہ خبرِ واحد عمل کو لازم کرتی ہے۔

اعتراض: مذکورہ روایات اخبارِ احاد ہیں لہذا خبرِ واحد کا حجت ہونا خبرِ واحد سے ثابت کرنا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں؟

جواب: یہ اصل میں تو اخبارِ احاد ہیں لیکن تلقی امت بالقبول سے یہ مشہور کے بمنزلہ ہوگئیں لہذا مذکورہ اعتراض لازم نہیں آئے گا۔

﴿3﴾......**اجماع:** حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے خبرِ واحد (الائمۃ من قریش) کے ذریعے انصار پر حجت قائم کی اور صحابہ نے اس کا انکار نہ کیا لہذا صحابہ کا اس بات پر اجماع ہوگیا کہ خبرِ واحد عمل کو لازم کرتی ہے۔ نیز اس بات پر بھی اجماع ہے کہ پانی کی طہارت وحرمت کے بارے میں خبرِ واحد قبول ہوگی۔

﴿4﴾......**معقول:** ہر معاملے میں خبرِ واحد یا مشہور نہیں ملتی اگر خبرِ واحد کو رد کردیں تو احکام معطل ہو کر رہ جائیں گے۔

خبرِ واحد کے بارے میں ابن داؤد کا مؤقف: عمل علم سے ثابت ہوگا فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ لَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ﴾ یعنی: جس کا تمہیں علم نہیں اس کی اتباع نہ کرو! معلوم ہوا کہ علم عمل کو لازم ہے اور عمل علم کو ملزوم ہے لہذا خبرِ واحد علم کو لازم نہیں کرے گی کیونکہ یہ علم کو ثابت نہیں کرتی۔

رد: مذکورہ آیت جھوٹی گواہی پر محمول ہے اور اس آیت میں ''عِلْمٌ''، نکرہ سیاق نفی میں واقع ہے جو کہ عموم کا فائدہ دے رہا ہے، معنی یہ ہے کہ اس کی اتباع نہ کرو جس کا تمہیں بالکل بھی علم نہ ہو۔

سوال: راوی کے اعتبار سے خبرِ واحد کی تقسیم کی وجہ حصر بیان کریں؟

جواب: راوی کے اعتبار سے خبرِ واحد کی سات اقسام ہیں، **وجہ حصر:** راوی معروف ہے یا مجہول، معروف ہے تو اس کی دو اقسام ہیں: (۱)......معروف بالفقہ والاجتھاد، (۲)......معروف بالعدالۃ والضبط، اگر راوی روایتِ حدیث و عدالت میں مجہول ہو، یعنی: اس سے ایک یا دو روایات ہی مروی ہوں تو اس پانچ اقسام ہیں: (۱)...... اسلاف نے اس سے روایت کی ہے، (۲)......اس حدیث کو قبول کرنے میں اسلاف کا اختلاف ہے، (۳)......راوی پر طعن سے سکوت ہے، (۴)......اسلاف سے اس کا صرف رد کرنا ہی ثابت ہے، (۵)......اسلاف کے زمانہ میں اس کی حدیث ظاہر ہی نہیں ہوئی کہ وہ قبول کرتے یا رد کرتے۔

مجہول کی پہلی تین روایات حدیثِ معروف کی طرف ہیں، چوتھی صورت میں روایت منکر ہے کہ قبول نہ ہوگی اور پانچویں صورت میں روایت قبول ہوگی۔

معروف کی مذکورہ اقسام کا حکم

﴿1﴾......**معروف بالفقہ والاجتھاد:** اگر راوی فقہ اور اجتھاد میں معروف ہے: (مثلاً عبداللہ ابن مسعود، عبداللہ ابن عباس، عبداللہ ابن عمر، زید بن ثابت، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، ابوموسیٰ اشعری اور حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنۡھُم) ان کی روایت حجت ہوگی اور ان کے مقابلے میں اگر قیاس آئے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا۔

امام مالک: مذکورہ صفات کے رواۃ کی خبرِ واحد کے مقابلے میں اگر قیاس آ جائے تو بھی قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

دلیل: حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے حدیث بیان کی: **من حمل جنازہ فلیتوضاء.** تو ان سے حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے فرمایا: **أیلزمنا الوضوء من حمل عیدان یابسته؟** حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے قیاس کے مقابلے میں آنے والی خبرِ واحد کو ترک کر دیا۔

رد: خبرِ واحد اپنی اصل کی وجہ سے قطعی ہے شبہ تو اس کے ہم تک پہنچنے میں ہے جبکہ قیاس تو اصل و وصف میں مشکوک ہے لہذا قیاس خبرِ واحد کے مقابلے میں نہ آئے گا۔

﴿2﴾......**معروف بالعدالة والحفظ:** اگر راوی عدالت و حفظ میں مشہور ہو (مثلاً: حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ وغیرہ) ان کی حدیث اگر قیاس کے موافق ہو فبہا ورنہ ضرورۃً اس کو ترک کر کے قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

علت: مذکورہ مسئلہ میں بھی قیاس کو ترک کر دیا جائے تو من کل وجہ رائے کا دروازہ بند ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿فَاعْتَبِرُوْا یٰۤاُولِی الْاَبْصَارِ﴾ کی مخالفت لازم آئے گی۔ روایت کا قیاس کے مخالف ہونا اس وجہ سے بھی ہو سکتا ہے کہ راوی نے اپنی عقل کے مطابق روایت کو بالمعنیٰ نقل کیا اور روایت بالمعنیٰ میں اس نے خطا کھائی اور سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کی مراد کو اس نے نہ سمجھا۔ لہذا اس احتمال کی وجہ سے روایت کو ترک کر کے قیاس پر عمل کیا جائے گا اور ایسا کرنے میں مذکورہ رواۃ کو **معاذ اللّٰہ** ہلکا جاننا نہیں ہے بلکہ وجہ وہ ہے جو ابھی بیان ہوئی۔

مثال: حدیثِ مصراۃ قیاس کے مخالف ہے اور اس کے راوی معروف بالعدالۃ والحفظ

ہیں لہذا یہاں قیاس پر عمل ہوگا۔

حدیثِ مصراۃ کی بحث کا خلاصہ وتصریہ کا معنیٰ:

تصریہ: جب جانور کو بیچنے کا ارادہ ہوتو چند دن تک جانور کا دودھ نہ دوہنا تاکہ خریدتے وقت خریدار دودھ کی کثرت کو دیکھ کر دھوکا کھا جائے اور مہنگے داموں خریدے لیکن اسے بعد میں بہت ہی کم دودھ حاصل ہو۔

حدیثِ تصریہ: حضرت ابوہریرہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم نے فرمایا اونٹوں اور بکریوں کا تصریہ نہ کرو اور بعد تصریہ اگر کوئی جانور خریدے تو دودھ دوہنے کے بعد اسے دو میں سے ایک کا اختیار ہے اگر راضی ہوتو جانور اپنے پاس رکھ لے اور ناراض ہوتو جانور واپس کردے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے۔

قیاس سے مخالفت کی وجہ: یہ روایت من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے،(۱) تمام عدوانات مثلاً غصب وغیرہ اور بیاعات میں مثلی اشیا کا تاوان مثلی سے اور قیمی اشیا کا تاوان قیمت سے دیا جاتا ہے، لہذا مذکورہ صورت میں جو دودھ پی لیا گیا اس کا تاوان بھی یا تو مثلی سے یعنی دودھ سے یا پھر قیمت سے ہو حالانکہ ایسا نہیں اور کھجور سے بھی تاوان دیں تو دودھ کے کم یا زیادہ ہونے سے کھجور کی مقدار بھی کم یا زیادہ ہونی چاہیے جبکہ روایت میں ایک صاع تمر کو لازم کیا گیا ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ۔

امام مالک وامام شافعی: اور امام ابی لیلیٰ حدیثِ مصراۃ کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں جبکہ امام ابویوسف فرماتے ہیں کہ دودھ کی قیمت لوٹائی جائے گی۔

نوٹ: راوی کے عادل وحافظ اور مجتہد وفقیہ ہونے کے اعتبار سے روایت کو قیاس پر

ترجیح دینے یا نہ دینے کی جو بحث گزری یہ عیسیٰ ابن ابان واکثر متاخرین کا مؤقف ہے۔

امام کرخی: ہر راوی کی حدیث قیاس پر مقدم ہوگی جبکہ وہ روایت کتاب اللّٰہ اور سنتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔

دلیل: حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے جنین کے متعلق حضرت حمل بن مالک رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کی روایت کو قبول فرما کر اس میں غرہ واجب فرمایا حالانکہ یہ روایت قیاس کے مخالف ہے۔

قیاس سے مخالفت کی وجہ: جنین اگر زندہ تھا تو کامل دیت لازم ہونی چاہیے اور اگر مُردہ تھا تو کوئی بھی شے لازم نہیں ہونی چاہیے اور حالانکہ روایت اس کے برخلاف ہے۔

فائدہ: جو نماز میں قہقہہ لگائے اس کو وضو لازم ہونا جس روایت سے ثابت ہے وہ اگرچہ قیاس کے مخالف ہے لیکن صحابۂ کبار نے چونکہ اس روایت کو لیا ہے اس لیے یہ روایت قیاس پر مقدم ہوگی۔

سوال: اگر راوی عدالت وروایتِ حدیث میں مجہول ہو کہ وہ صرف ایک یا دو روایات میں معروف ہو تو اس کی روایت کی کتنی اقسام ہیں؟

جواب: اس کی پانچ اقسام ہیں: (۱)......اسلاف نے اس سے روایت کی ہوگی۔ (۲)......اسلاف نے اس پر طعن سے سکوت فرمایا ہوگا۔ (۳)......اس کے بارے میں اسلاف کا اختلاف ہوگا۔ (۴)......اسلاف نے اس کا صرف اور صرف رد فرمایا ہوگا۔ (۵)......اسلاف کے زمانے میں اس کی روایت ظاہر ہی نہیں ہوئی کہ وہ اس کو قبول کرتے یا رد کرتے۔

حکم: پہلی تین اقسام معروف کی طرح ہیں، چوتھی منکر کی طرح قبول نہ ہوگی اور پانچویں صورت میں حدیث پر عمل کرنا جائز ہوگا واجب نہیں بشرطیکہ قیاس کے مخالف نہ ہو۔

اوّل: اسلاف کا اس راوی سے روایت کرنا اس راوی کے عادل ہونے پر شاہد ہے۔

ثانی: اسلاف کا طعن سے سکوت بمنزلہ قبول کے ہے۔

ثالث: حضرت ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ سے اس عورت کے مہر کے بارے میں سوال کیا گیا جس کا مہر مقرر نہ ہوا تھا اور دخول سے قبل اس کا شوہر فوت ہوگیا۔ آپ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے ایک ماہ کے غور وفکر کے بعد فرمایا: اس عورت کو مہر مثلی ملے گا اور اس میں کمی زیادتی نہ ہوگی۔ یہ سن کر حضرت معقل بن سنان رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے عرض کی: نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم بروہ بنت واشق کے متعلق یہی فیصلہ فرمایا تھا۔ یہ سن کر حضرت ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ بے حد خوش ہوئے۔ لیکن یہ روایت چونکہ قیاس کے مخالف ہے اس لیے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے معقل بن سنان رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کی اس روایت کو قبول نہ فرمایا اور ارشاد فرمایا: اس عورت کو میراث کافی ہے اس کو مہر نہیں ملے گا۔

قیاس سے مخالفت کی وجہ: معقود علیہ عورت کو سالم طور پر واپس مل گیا ہے لہذا اس کے مقابلے میں عوض بھی لازم نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہے کہ اگر مہر مقرر نہ ہوا اور زوج نے دخول سے قبل طلاق دے دی۔

احناف: ہمارا عمل حضرت معقل بن سنان کی حدیث پر ہے۔ کیونکہ کبار صحابہ مثلا: حضرت علقمہ، مسروق اور حسن نے ان سے روایت کی ہے۔ لہذا یہ معروف بالعدالۃ کی طرح ہوں گے۔

قیاس کی تائید: موت جس طرح مہر مسمی کو موکد کردیتی ہے اسی طرح موت مہرِ مثلی کو بھی موکد کردیتی ہے۔

رابع: فاطمہ بنت قیس رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہا نے روایت کی کہ ان کے شوہر نے انہیں تین طلاقیں دیں تو رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم نے ان کے لیے سکنیٰ اور نفقہ مقرر فرمایا۔ لیکن حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے اس روایت کو یہ کہہ کر رد فرمادیا کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک عورت کے کہنے کی وجہ سے ترک نہ کریں گے کیونکہ میں نے نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم سے سنا ہے آپ نے فرمایا اس عورت کو نفقہ وسکنیٰ ملے گا۔

نوٹ: سنت تو حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے خود بیان فرمادی اور قرآن سے ﴿لَا تُخْرِجُوْهُنَّ﴾ اور ﴿وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ یا پھر قرآن وسنت سے حاملہ مبتوتہ ومعتدہ عن الطلاق الرجعی پر قیاس مراد ہے۔

خامس: اگر راوی مجہول کی روایت اسلاف کے زمانے میں ظاہر ہی نہ ہو کہ اسلاف قبول یا رد کرتے تو اس حدیث پر عمل کرنا جائز تو ہوگا لیکن واجب نہ ہوگا جبکہ وہ روایت قیاس کے مخالف نہ ہو اور اس کا فائدہ یہ ہوگا ہم حکم کی اضافت قیاس کی طرف نہیں بلکہ حدیث کی طرف کریں گے اور خصم کو منع حکم میں وہ اختیار نہ ملے گا کہ جو قیاس میں ملتا ہے۔

شرائط راوی کا بیان: خبرِ واحد حجت اس وقت بنے گی جب راوی میں چار شرائط پائی جائیں: (۱)......عقل، (۲)......ضبط، (۳)......اسلام، (۴)......عدالت۔

راوی کی پہلی شرط: عقل، عقل آدمی کے بدن میں ایسا نور ہے کہ اس نور سے ایسا راستہ روشن

ہوتا ہے جس کے ذریعے وہاں سے ابتداء ہوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ہوجاتا ہے۔

نوٹ: روایتِ حدیث میں عقل کامل کا ہونا ضروری ہے عقل قاصر اس میں کافی نہ ہوگی لہذا صبی، مجنون، معتوہ کی روایت معتبر نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے ان کو اپنی ذات میں تصرف کرنے کا اہل نہیں بنایا تو اپنی معاملات میں یہ بدرجہ اولی اہل نہ ہوں گے۔ لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب سماعت و روایت بلوغت سے پہلے ہو اور اگر سماعت بلوغت سے پہلے اور روایت بلوغ کے بعد ہو تو روایت قبول ہوئی کیونکہ اس صورت میں کوئی خلل نہ آئے گا کہ سماعت کے وقت وہ ممیّز تھا اور روایت کے وقت عاقل تھا۔

ضبط کی تعریف: **سماع الکلام کما یحق سماعه من اوّله الیٰ آخره بتمام الکلمات و الهیئة الترکیبیة،الخ.** یعنی: یعنی کلام کو اس کے تمام کلمات اور ھیئتِ ترکیبیہ کے ساتھ اوّل تا آخر اس طرح سننا جیسا کہ سننے کا حق ہے۔ پھر سامع اس کے لغوی یا شرعی معنی جو بھی مراد ہو اس کو سمجھ بھی لے، یعنی فقط حفظِ الفاظ پر اقتصار نہ کرے، پھر سامع اپنی پوری کوشش اس کو یاد رکھنے پر لگا دے، پھر سامع اس کی حدود کی حفاظت کرے یعنی اپنے بدن کے ساتھ اس کے موجب پر عمل کرے اور اس کا تکرار کرے اس کی حفاظت کرے اور اپنے نفس پر بھول جانے کی بدگمانی کرتا رہے یہ تمام معاملات اس کو آگے روایت کرنے یا کتاب میں لکھنے تک جاری رکھے۔

راوی کی دوسری شرط، عدالت: **هی الاستقامة فی الدین و المعتبر،الخ.** عدالت کا معنی ہے: استقامت فی الدین، اور یہاں کامل عدالت معتبر ہے، کامل عدالت یہ ہے کہ اس کی عقل و دین کی جہت، خواہشات و شہوات پر غالب ہوحتی کہ اگر اس نے کبیرہ کا ارتکاب کیا یا صغیرہ پر اصرار کیا تو اس کی عدالت ساقط ہوجائے گی

اور اگر کبھی کبھار کوئی صغیرہ سرزد ہو جائے اور وہ اس پر اصرار نہ کرے بلکہ اپنے نفس کو ملامت کرتے ہوئے توبہ کرلے تو اس سے عدالت ساقط نہ ہوگی۔ اس میں عدالتِ قاصرہ کفایت نہ کرے گی کیونکہ معتدل العقل مسلمان کا ظاہر حال یہی ہوتا ہے کہ وہ جھوٹ نہ بولے گا اور خلافِ شرع افعال سے بچے گا لیکن اتنی مقدار یہاں کافی نہیں۔

کبائر کی تعداد: ﴿1﴾......حضرت ابنِ عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ سے مروی ہے کبیرہ گناہ سات ہیں: (۱)......شرک، (۲)......مسلمان کا قتل، (۳)...... پاک باز عورت پر تہمت لگانا، (۴)......میدانِ جنگ سے فرار ہونا، (۵)......یتیم کا مال کھانا، (۶)......مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا، (۷)......حرم میں الحاد۔

﴿2﴾......حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے مذکورہ کبائر میں اس کا اضافہ فرمایا: (۸)......سود کھانا۔

﴿3﴾......حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے مزید ان کبائر کا اضافہ فرمایا: (۹)......چوری، (۱۰)......شراب پینا، (۱۱)......لواطت، (۱۲)......جادو، (۱۳)......جھوٹی گواہی، (۱۴)......جھوٹی قسم، (۱۵)......ڈاکہ زنی، (۱۶)......غیبت، (۱۷)......جُوا۔

﴿4﴾......ایک قول یہ کہ یہ امر اضافی ہے، لہٰذا ہر گناہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے کبیرہ اور مافوق کے اعتبار سے صغیرہ ہوتا ہے۔

راوی کی تیسری شرط: اسلام، اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کی اسماء وصفات کے ساتھ تصدیق کرنا اور اس کے احکام وشرائع کو قبول کرنا۔

نوٹ: اجمالی ایمان بھی کافی ہے کیونکہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے اس اعرابی سے اجمالی ایمان کو قبول فرمایا جس نے رمضان المبارک کے چاند کی خبر دی تھی

اس طرح اپنی ایک باندی کے اجمالی ایمان کو بھی قبول فرمایا۔

فائدہ: راوی میں عقل، عدالت ، ضبط اوراسلام کی شرط کی وجہ سے علی الترتیب (۱)......صبی، (۲) معتوہ، (۳)......فاسق، جس پر غفلت کا شدید غلبہ ہواور (۴)...... کافر کی خبر قبول نہ ہوگی۔

التقسیم الثانی فی الانقطاع

انقطاع کی دو اقسام ہیں: (۱)......ظاہر، (۲)...... باطن۔

﴿1﴾......انقطاعِ ظاہر کو مرسل کہا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ راوی اپنے اور نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے مابین وسائط کو ذکر نہ کرے اور رواۃ کو حذف کر کے یوں کہے: قال رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کذا۔

مرسل کی چار اقسام: (۱)......اگر صحابی ارسال کرے تو روایت قبول ہے۔

(۲)......تابعی یا تبع تابعی ارسال کرے تو اس میں اختلاف ہے۔

شوافع: تابعی و تبع تابعی کی مرسل قبول نہ ہوگی۔

دلیل: اگر راوی کی صفات مجہول ہو تو اس کی روایت قبول نہیں ہوتی اور جب ذات و صفات دونوں مجہول ہوں تو بدرجہ اولیٰ روایت قبول نہ ہوگی۔ لیکن درج ذیل صورتوں میں ان کی مرسل بھی قبول ہوگی۔ (۱) حجت قطعیہ سے تائید ہوجائے، (۲) قیاسِ صحیح سے تائید ہوجائے (۳) تلقی امت بالقبول حاصل ہوجائے، (۴) کسی اور سند سے اس کا اتصال ثابت ہوجائے۔

احناف: تابعی و تبع تابعی کی مرسل صحابی کی مرسل کی طرح مقبول ہوگی۔

دلیل: ہمارا کلام اس راوی کی مرسل میں ہے کہ اگر وہ اسناد کرے تو اس کی روایت قبول ہوگی، یعنی: اس کے بارے میں ہمارا حسن ظن ہے کہ اس نے جس راوی کی طرف اسناد کی ہے اس پر اس نے جھوٹ نہیں بولا ہوگا اور یہ حسن ظن نبی کریم صَلَّی اللہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم پر جھوٹ نہ بولنے میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ بلکہ ان کی مرسل مسند سے بھی اعلیٰ ہوگی، کیونکہ اس روایت کا حق ہونا اس کے نزدیک ثابت ہو چکا تھا اس لیے اس نے سرکار صَلَّی اللہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی طرف نسبت کر دی برخلاف مسند کے اس میں تو روای رُواۃ کے نام ذکر کر کے ذمہ سے فارغ ہو جاتا ہے۔

(۳)......صحابی، تابعی، تبع تابعی کے علاوہ کوئی ارسال کرے تو اس کی مرسل کو قبول کرنے میں بھی اختلاف ہے۔

امام کرخی: قبول ہوگی۔ **ابن ابان:** قبول نہیں ہوگی۔

دلیل: قرونِ ثلثہ کے بعد زمانہ فسق کا ہے اور اس زمانے کی عدالت کی سرکار صَلَّی اللہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے خبر نہیں دی لہذا ان کی مرسل قبول نہ ہوگی۔

(۴)......من وجہ مرسل ہو اور من وجہ مسند ہو یہ حدیثِ مرسل مقبول ہوگی۔

نوٹ: ایک قول یہ ہے کہ یہ قبول نہ ہوگی کیونکہ ارسال جرح ہے اور اسناد تعدیل ہے اور جب جرح و تعدیل جمع ہوں تو جرح غالب ہوتی ہے۔

﴿2﴾......انقطاعِ باطن یہ ہے کہ سند تو متصل ہو مگر کسی اور وجہ سے روایت میں خلل آ جائے، اس کی دو اقسام ہیں: (۱) فقدانِ شرائطِ راوی، (۲) مافوق دلیل سے مخالفت۔

(۱)......فقدانِ شرائط: اگر کوئی شرط مفقود ہو تو اس کا حکم گزر چکا کہ روایت قبول نہ ہوگی مثلاً: صبی، کافر، فاسق کی خبر۔

(۲)......مخالفت: اس کی چار صورتیں ہیں، (۱)......**کتاب اللّٰہ کی مخالفت**، مثلاً: **لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب**. یہ روایت ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ میں موجود عموم کے مخالف ہے اور **من مس ذکرہ فلیتوضا**، والی روایت ﴿فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا﴾ کے مخالف ہے۔

(۲)......**سنّت معروفہ کی مخالفت**: مثلاً: ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ کرنے والی روایت ''**البینة علی المدعی الخ** ''سنّت معروفہ کے مخالف ہے۔

(۳)......**حادثہ مشہورہ کی مخالفت**: مثلاً: نماز میں تسمیہ کو جہراً پڑھنے کی روایت حادثہ مشہورہ کے مخالف ہے کیونکہ نماز فعل مستمر ہے اس میں ہزاروں افراد نے شرکت کی لیکن تسمیہ کو جہراً صرف حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہُ نے سنا یہ عجیب بات ہے۔

(۴)......اعراضِ ائمہ: صحابۂ کرام نے مختلف فیہ معاملہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کیا ہو اور انہوں نے اس حدیث سے استدلال نہ کیا ہو تو یہ اس روایت کے انقطاع پر دلیل ہوگی، مثلاً: صحابہ کرام کا صبی پر زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف ہے اور دلائل میں ہر ایک نے رائے سے استدلال کیا کسی نے بھی اس روایت: **ابتغوا فی مال الیتامٰی خیرا کیلا تاکلہ الصدقة**، کی طرف التفات نہ کیا۔

حکم: انقطاع باطنی کی ان تمام اقسام میں روایت مردود ہوگی۔

التقسیم الثالث فی بیان محل الخبر الذی جعل الخبر فیه

باب الاجماع

اجماع کی تعریف: لغوی معنی اتفاق۔

اصطلاحی معنی: کسی امر قولی یا فعلی پر ایک ہی زمانہ میں امتِ محمدیہ کے صالح مجتہدین کا متفق ہونا۔

رکن اجماع کی اقسام: (۱)......عزیمت، (۲)......رخصت۔

(۱)......**عزیمت:** تمام صالح مجتہدین کا بالتکلم کسی حکم پر متفق ہوجانا مثلاً وہ یہ کہیں: اجمعنا علٰی ھذا، یا کسی فعل میں تمام کا شروع ہوجانا، مثلاً: اہلِ اجتہاد کا مزارعۃ، مضاربۃ اور شرکت میں مشغول ہونا۔

(۲)......رخصت: یعنی صالح مجتہدین کا کسی قول یا فعل پر متفق ہوجانا اور بقیہ مجتہدین کا خاموش رہنا اور مدتِ تأمل (تین دن یا مجلس علم) کے گزر جانے کے باوجود اس کا رد نہ کرنا، اس کو اجماعِ سکوتی کہا جاتا ہے۔ اجماع کی یہ قسم احناف کے نزدیک معتبر ہے۔ جبکہ اجماعِ سکوتی **امام شافعی** کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

دلیل: مروی ہے کہ حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کی مسئلۂ عول میں مخالفت کی تو ان سے کہا گیا: آپ نے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کے ساتھ اس مسئلہ میں ان کی مخالفت کیوں نہیں کی؟ تو فرمایا: ان کی ہیبت وخوف نے مجھے اس سے روکے رکھا۔

شوافع کی دلیل کا رد: مذکورہ روایت درست نہیں ہے۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ تو نہایت اہتمام سے حق کو سنا کرتے تھے۔ بلکہ آپ نے تو یہاں تک فرمایا: تم میں کوئی

خیرنہیں جب تک کہ تم میری اصلاح نہ کرو اور مجھ میں کوئی خیر نہیں جب تک کہ میں تمہاری بات نہ سنوں۔صحابۂ کرام رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنۡھُم کے حق میں دینی امور میں کوتاہی اور سکوت عن الحق کا کیسے گمان کیا جاسکتا ہے حالانکہ سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم کا فرمان ہے:''حق سے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے۔''

اجماع کا اہل کون ہے؟

جو مجتہد وصالح ہوں ان میں نہ تو خواہشات کا غلبہ ہو اور نہ ہی وہ فاسق ہوں اور وہ مسائل کہ جن میں غور وفکر کی حاجت نہ ہوتی ان میں اہل اجتہاد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مجتہدین وغیر مجتہدین سب کا متفق ہونا ضروری ہوگا۔مثلاً رکعتوں کی تعداد، زکوۃ کی مقدار وغیرہ۔

امام ابوبکر باقلانی کا مؤقف: مسائلِ اجتہادیہ میں بھی مجتہد ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس میں بھی قولِ عوام کافی ہوگا۔

رد: عوام انعام کی طرح ہیں اور ان پر مجتہدین کی تقلید لازم ہوتی ہے اور جن مسائل میں ان پر تقلید واجب ہے ان میں ان کا اختلاف معتبر نہیں ہوتا۔

فائدہ: اہلِ اجماع کا صحابہ یا اولادِ نبی میں سے ہونا ضروری نہیں ہے جبکہ علامہ ابن عربی نے صحابی ہونے کی شرط لگائی ہے کہ سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم نے تو ان کی مدح فرمائی ہے۔جبکہ شیعہ کے نزدیک اہل اجماع کے لیے اولادِ نبی میں سے ہونا ضروری ہے کیونکہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم نے فرمایا: میں تم میں وہ چیزیں چھوڑ کر جارہا ہوں اگر تم ان کو پکڑے رکھو گے تو گمراہ نہ ہوگے،(۱) میری اولاد،(۲) اور کتاب اللّٰہ.

رد: مذکورہ دلائل محض ان کی فضیلت پر دلالت کرتے ہیں۔

اسی طرح اہل اجماع کے اہل مدینہ یا ان کے زمانہ کا ختم ہو جانا ضروری نہیں ہے جبکہ امام مالک کے نزدیک صرف اہلِ مدینہ کا اجماع معتبر ہوگا کہ نبی کریم صَلَّى اللهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّم نے فرمایا: مدینہ خبث کو دور کرتا ہے۔

رد: مذکورہ روایت محض اہلِ مدینہ کی فضیلت پر دلالت کرتی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اجماع کے منعقد ہونے کے لیے تمام مجتہدین کا اس اتفاق پر فوت ہو جانا ضروری ہے لہذا جب تک کوئی ایک مجتہد بھی زندہ ہے اجماع منعقد نہ ہوگا کہ اس کی طرف سے رجوع کر لینا ممکن ہے۔

رد: اجماع کی حجیت کے دلائل مطلق ہیں لہذا مذکورہ قید کا لگانا درست نہیں ہے۔

ایک قول: ایک قول کے مطابق امام اعظم کے نزدیک اجماعِ لاحق کے لیے اختلاف سابق کا نہ ہونا ضروری ہے۔

صحیح قول: مذکورہ قول درست نہیں ہے بلکہ اجماع متاخر سے اختلافِ سابق مرتفع ہو جائے گا۔ مثلاً: امِ ولد کی بیع حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کے نزدیک ناجائز اور حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کے نزدیک جائز تھی۔ پھر ان کے بعد کے علما کا عدمِ جواز پر اجماع قائم ہو گیا۔

اجماع کی ایک اور شرط: اجماع میں تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے حتی کہ ایک فرد کا اختلاف بھی اجماع سے مانع ہوگا۔

دلیل: یہ حدیث "**لا تجتمع امتی علی الضلالة**" کل کو شامل ہے۔

معتزلہ: اکثر کے اتفاق سے بھی اجماع منعقد ہو جائے گا۔

دلیل: حق جماعت کے ساتھ ہوتا ہے، نبی کریم صَلَّى اللهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّم نے ارشاد

فرمایا: اللّٰہ تعالیٰ کا دستِ قدرت جماعت پر ہے، جو جدا ہوا وہ جہنم میں گیا۔
رد: اس روایت کا معنی ہے کہ جو اجماع کے متحقق ہونے کے بعد اجماع سے نکلا وہ جہنم میں داخل ہوا۔
اجماع کا حکم: امورِ شرعیہ میں اجماع یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ اجماع کا منکر کافر ہے اگر چہ کہ اجماع سکوتی بعض عوارض کی وجہ سے قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا۔
اجماع کی حجیت پر دلائل: (۱)......﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ﴾ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو وسطیت یعنی عدالت کے وصف سے موصوف فرمایا ہے لہٰذا ان کا اجماع حجت ہوگا۔
()......﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى۔﴾ اس آیت مومنین کی مخالفت کو مخالفتِ رسول کی مثل قرار دیا، لہٰذا اس امت کے مومنین کا اجماع خبرِ رسول کی طرح حجتِ قطعیہ ہوگا۔
بعض معتزلہ اور روافض: اجماع حجت نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ خطا پر ہو لہٰذا ان سب کا خطا پر ہونا ممکن ہے۔
رد: انکم فہموں کو کمزور دھاگوں سے بٹی ہوئی رسی کی طاقت کا شاید علم نہیں ہے۔

کیا اجماع کے لیے داعی مقدم کا ہونا ضروری ہے؟

اس میں اختلاف ہے: (۱)......اجماع کے لیے داعی مقدم کا ہونا ضروری نہیں ہے، (۲)......اصح اور مختار یہ ہے کہ اجماع کے لیے داعی مقدم کا ہونا ضروری ہے۔

داعی مقدم کی اقسام:(۱)......خبرِ واحد،(۲)......قیاس۔

(1)......خبرِ واحد کی مثال: **بیع الطعام قبل القبض** کےعدمِ جواز پر اجماع ہے اوراس کی طرف داعی مقدم خبرِ واحد''**لا تبیعوا الطعام قبل القبض**''ہے۔

(2)......قیاس کی مثال: جدات وبنات البنات کی حرمت پر اجماع۔

نقل اجماع کی صورتیں:(۱)......اسلاف کے اجماع کی نقل پر ہر زمانہ میں اجماع ہو تو یہ اجماع حدیثِ متواتر کی طرح ہوگا،جیسا کہ قرآن کے کتاب اللّٰہ اور نماز کے فرض ہونے پر اجماع کو نقل کرنے پر بھی اجماع ہے۔

(۲)......اسلاف کا اجماع اگر بطریق افراد منقول ہو تو وہ خبرِ واحد کی طرح ہوگا،لہذا یہ عمل کو تو ثابت کرے گا لیکن علمِ قطعی اس سے ثابت نہ ہوگا۔مثلاً: عبیدہ سلیمانی کا ارشاد ہے: ظہر سے پہلے کی چار رکعتوں کی محافظت اور معتدہ کی بہن سے نکاح کی حرمت پر صحابہ کا اجماع ہے۔

مراتبِ اجماع:﴿1﴾......صحابہ کا کسی حکم کے اجماع پر نص کرنا،مثلاً،وہ یہ کہیں: اجمعنا علی کذا،یہ خبر متواتر کی طرح ہے،مثلاً: خلافۃ ابوبکر پر اجماع۔

حکم: اجماع کی اس قسم کا منکر کافر ہے۔

﴿2﴾......بعض صحابہ کا کسی حکم پر اجماع کرنا اور بعض کا خاموش رہنا اس کو اجماعِ سکوتی کہا جاتا ہے۔

حکم: اس کا منکر کافر نہ ہوگا اگرچہ کہ یہ بھی ادلۂ قطعیہ میں سے ہے۔

﴿3﴾......صحابہ کے بعد آنے والے مجتہدین کا کسی ایسے حکم پر اجماع کرنا جس میں اسلاف کا اختلاف نہ ہو۔

حکم: یہ خبرِ مشہور کے بمنزلہ ہے اس سے علمِ طمانیت حاصل ہوتا ہے۔

﴿4﴾...... **بعد میں آنے والے مجتہدین کا کسی ایسے مسئلہ میں اجماع کرنا کہ جس میں اسلاف کا اختلاف ہو۔**

حکم: یہ خبرِ واحد کے بمنزلہ ہے لہذا یہ عمل کو ثابت کرے گا لیکن اس سے علمِ یقینی ثابت نہ ہوگا اور قیاس وخبرِ واحد پر یہ مقدم ہوگا۔

فائدہ: امت کا جب چند اقوال پر اختلاف ہو تو ان کا اس بات پر اجماع ہوگا کہ ان مختلف فیہ اقوال کے علاوہ کوئی اور قول باطل ہے۔ مثلاً: **حاملہ متوفی عنھا زوجھا** کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ حاملہ کی عدت گزارے گی یا **ابعد الاجلین** عدت گزارے گی؟ لہذا ان کا اس بات پر اجماع ہوگا کہ یہ عورت عدتِ وفات نہیں گزارے گی جبکہ وہ **ابعد الاجلین** بھی نہ ہو۔ یہ بھی کہا گیا کہ یہ صحابہ کے ساتھ خاص ہے۔